TEXT BOOK

389.

وهو الغفور الرحيم

نحمده تعالى شانه وعز سلطانه على ان وفقنا لطبع المتن المتين في اصول الدين المسمى به

وقد الحقنا باول الكتاب الفهرس الذى يتبصر بها اولوا الابصار وباخره ترجمة المحشى العلامة مولانا محمد عبد الحليم وآعلوان المصنف لرسالة المنار مولانا عبد الله بن احمد بن محمود ابو البركات النسفي صاحب كنز الدقائق الذى توفى سنة عشر وسبعمائة من الهجرة النبوية

نور الانوار مع قمر الاقمار

ومصنف نور الانوار مولانا المولوى الحافظ شيخ احمد المعروف به ملا جيون ابن ابى سعيد بن عبيد الله الحنفى الصديقى الاميتهوى الذى هو الاستاذ للسلطان ابن السلطان الغازى عالمگير المتوفى سنة مائة وثلثين بعد الالف من هجرة سيد المرسلين

حب من جو سوال نور الانوار

بصد کمال الجهد فی تصحیحه و تنقیحه الشهیر فی الآفاق مولانا محمد اسحٰق مالک

مکتبة الرحیمیة الواقعة بدیوبند

ہندوستان بھر میں علمی مذہبی درسی غیر درسی کتب قرآن مجید قاعدے پارے علمائے حقانی کی تصانیف نہایت سستی اور عمدہ ملنے کا پتہ
مولوی محمد اسحٰق صدیقی مالک کتب خانہ رحیمیہ دیوبند یوپی ہمیشہ یاد رکھئے

مرآة أولي الأبصار المشاهدة لصور الأسرار من فهرس محشي نور الأنوار في شرح المنار

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مبنی ای بناء بناللشرائع والاحکام الشرائع اعم من الاعتقادیات والعملیات والاحکام یختص بالعملیات فهذا من
قبیل التخصیص بعد التعمیم واساساً الاساس فی اللغة الحائط وفی الاصطلاح ما یبنی علیه غیره بمعنی الاصل لعلم
الحلال والحرام والمراد به علم الفقه سمی به لاشتماله علی بیان الحلال والحرام وصیرها موثقة بالبراهین والدلائل البراهین
جمع برهان وهو اعم من ان یکون دلیلاً قطعیاً او ظنیاً والدلائل جمع دلیل وهو مختص بالظنی فی الاغلب موشحة ای مزیناً بالحلی
والمراد من الحلی ههنا القاعدة التی مشتملة علی تفریعات کثیرة والشمائل ای خصال حسن والمراد ههنا نزاکة الاصول والصلوة و
السلام علی سیدنا محمد الذی اجری هذه الرسوم الی یوم الدین ای الاحکام والاعمال اذ الرسم اثر الشئ والاحکام من آثار
الاصول والمراد ههنا اجراء الاحکام الشرعیة وثبوتها بالاصول الی یوم القیامة وأید العلماء ای احکم بایدی المتین ای بالدلیل المحکم نحو
قوله علیه السلام علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل ورفع درجاتهم واسناد الرفع الی النبی علیه السلام باعتبار سببیته والا فالرافع هو الله
تعالی کما نطق علیه قوله تعالی یرفع الله الذین الآیة فی اعلی علیین وهو الموضع الذی یجتمع فیه ارواح المؤمنین وقیل هو اسم الموضع
الاعلی فی الجنة وقال ابن عباس رض وهو لوح من زبرجد لخضر معلق تحت العرش مکتوب فیها اعمال البر وقال عطا عن ابن عباس رض و
هو اسم الجنة کذا ای مدار الاصول وشهدهم بالفلاح والیقین ای بالتخلیص من عذاب الدنیا والآخرة اعلم ان الیقین فی اللغة الذی
لا شک معه وفی الاصطلاح هو رؤیة الاعیان بقوة الایمان لا بالحجة والبرهان وقد ذکر الله تعالی الیقین فی القرآن العظیم علی
ثلثة اوجه علم الیقین وعین الیقین وحق الیقین وعلم الیقین ما یحصل من المشاهدة والنظر وعین الیقین ما یحصل من الاعیان
وحق الیقین اجتماعهما والاول لعوام العلماء والثانی لخواص العلماء والثالث للانبیاء وعلی آله واصحابه الهادین والمهتدین الاول
منهما ای مبین طریق الصواب والثانی لازم ای مصیب الی طریق الصواب بانفسهم او بواسطة النبی علیه السلام وتابعیهم ای
تابع الصحابة وهم التابعین وتبعهم ای تبع التابعین من ائمة المجتهدین ای من العلماء المستخرجین من الاصول وبعد ای
بعد الفراغ من الجمل الثلاثة وهی التسمیة والتحمید والصلوة فلما والفاء للوصل فقط حملا لتجی ید کان کتاب المنار والغرض
من هذه الجملة بیان الباعث علی شرح المنار کانه دفع لوهم المتوهمین ما الباعث علی الشیخ المجیب لشرح المنار
مع کثرة المتون فی هذا الفن: فاشار الی دفعه بقوله اوجز کتب الاصول ای مختصرها متناً وعبارتاً والثانی
عطف بیان للاول واشملها الضمیر فیه راجع الی الکتب نکتاً وهی جمع نکتة وهی فی اللغة تراشیدن زمین بر
انگشت وفی الاصطلاح الدقیقة التی یستنبطها بدقة النظر وسمیت بها لان من یستنبطها حین التفکر ینکت الارض
بالظفر ونحوه فکانها آلة لتحصیل الدقیقة فسمی الحال باسم الآلة والمراد بها ههنا الاحکام الاصلیة وقیل المراد بها المعنی
الحقیقی ودرایة مقابل الروایة والروایة یستعمل فی المنقولات والمراد بها ههنا الاحکام الفرعیة وقیل المراد بها المعنی
العقلی ولم یشتغل لحله احد من الشراح الذین سبقونا بالزمان والغرض من هذه الجملة دفع وهم المتوهم ان شروح المنار
کثیرة فما الحاجة الی هذه الشرح فاشار الی دفعه بما قاله ولم یعصموا هذا التعلیل لقوله ولم یشتغل الخ فان بعض
الشروح مختصرة مخلة لفهم المطالب وبعضها مطولة مملة والمراد بها جائی سرگی دانی هست فی درک المآرب اے

المقاصد وفی هذه الجملة اشارة الی دفع
السوال وهو ان غرض الشراح
السابقین من الشروح لیس الا الحل فلا یستقیم قوله ولم یشتغل الخ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی جعل اصول الفقه مبنی للشرائع والاحکام واساساً لعلم الحلال والحرام وصیّرها موثقة بالبراهین والدلائل وموشحة بالحلی والشمائل والصلوٰة والسلام علی سیدنا محمد الذی اجری هذه الرسوم الی یوم الدین وایّد العلماء بالاید المتین ورفع درجاتهم فی اعلی علیین وشهد لهم بالفلاح والیقین وعلی آله واصحابه الهادین المهتدین وتابعیهم وتبعهم من الائمة المجتهدین وبعد فلما کان کتاب المنار اوجز کتب الاصول متناً وعبارةً واشملها نکتاً ودرایةً ولم یشتغل بحله احد من الشراح الذین سبقونا بالزمان ولم یعصموا عن النسیان فان بعض الشروح مختصرة مخلة لفهم المطالب وبعضها مطولة مملة فی درک المآرب وقدیماً کان یختلج فی قلبی ان اشرحه شرحاً یحل منه مغلقاته ویوضح مشکلاته من غیر تعرض للاعتراض والجواب ولا ذکر لما صدر منهم من الخلل والاضطراب فلم یتفق لی ذلک الی مدة لکثرة المشاغل وضیق المحامل فاذا انا وصلت الی المدینة المنورة والبلدة المکرمة فقرأ علی الکتاب المذکور بعض خلانی وخلص اخوانی من الخطباء المعظمة للحرم الشریف والمسجد المنیف فاقترحوا بهذا الامر العظیم والخطب الجسیم وحکموا علی جبراً ولم یترکوا لی عذراً فشرعت فی اسعاف مامولهم وانجاح مسئولهم علی حسب ما کان مستحضراً لی فی الحال من غیر

دیباجة الشرح

توجه الى ما قيل او يقال وسميته بكتاب نور الانوار فى شرح المنار والله الموفق فى البداية والنهاية وهو حسبى للسعادة والهداية والمسئول عنه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم قال المص كعبل ماتيمن بالتسمية الحمد لله الذى هدانا الى الصراط المستقيم فتفسير قوله الحمد لله واضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فى اجمعوا على انه اذا نسب الى الله تعالى يراد به الاول و اذا نسب الى الرسول او القرآن يراد به الثانى وقالوا ايضا انه اذا اعدى الى المفعول الثانى بلا واسطة يراد به الاول واذا اعدى اليه بواسطة الى او اللام يراد به الثانى وههنا ان نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغى ان يراد به الاول وان نظر الى انه عدى بواسطة الى ينبغى ان يراد به الثانى فالاولى ان يقال هدانا رسله او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية وبالجملة لا يخلو هذا عن تمحل والصراط المستقيم هو الصراط الذى يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير ان يكون فيه التفات الى شعب اليمين والشمال وهو الذى يكون معتدلا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لانها متوسطة بين الافراط الذى فى دين موسى عليه السلام والتفريط الذى فى

سوال جواب . قال صاحب الانوار بتفسير قوله الحمد لله واضح واما الهداية فكما قيل هى الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل به الى المطلوب انتهى وقالوا الفرق بين المعنيين ان الايصال فى التفسير الاول لازم بخلاف الثانى لانه دلالة على الطريق ولا يشترط فيها الايصال **وفيه** ان المناسب فى الفرق ان يقول الايصال فى الاول بالذات وفى الثانى بالواسطة ولا نسلم ان الايصال فى الاول لازم فقط لانه لو كان المراد موصلة الايصال بالفعل فكذلك لا ايصال المفهوم من يوصل فى المعنى الثانى ايضا بالفعل ولو اريد بالثانى صلاحية الايصال وبالاول الايصال بالفعل فهو تحكم محض **اللهم** الا ان يقال ان الموصل اسم فيدل على الدوام ويوصل الفعل فيدل على التجدد فلا يلزم الاستمرار

شرح خطبه ملتن

اعترض على التفسير الاول بقوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اذ معنى قوله فهديناهم على هذا التفسير فادخلناهم فى الايمان فلا يناسب استحباب العمى على الهدى **واجابوا** عنه بانه لعل ان يكون معناه فاجبناهم اسباب الهداية اى الكتاب والنبى عليه السلام والعقل فهو من قبيل ترك الحقيقة بدلالة سياق النظم يعنى قوله فاستحبوا العمى على الهدى **واعترض** على التفسير الثانى بقوله تعالى انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء اذ الهداية بالتفسير الثانى لا يصح نفيه عن النبى عليه السلام اذ النبى عليه السلام بالغ طريق الاسلام جميع الانام من المسلمين والكافرين والمحبين **اجيب** عنه بانه لعل ان يكون المعنى انك لا تهدى من غير توفيق الله تعالى فصار حاصله انك لا تخلق الهداية **وفيه** ان تسلية الخلق الى جميع الافعال على السواء فلا وجه للتخصيص بالهداية على انه على هذا لا فرق بين الهداية الى من احبه عليه السلام والى من غير من احبه عليه السلام فلا وجه لكلا التخصيصين **ويمكن** ان يجاب عنه ان نزول هذه الآية تسلية النبى عليه السلام حيث حصل له حزن كثير بعدم مساعدة بعض اقاربه معه فى وعظهم كثيرا وتلك الحزن فى مقام الهداية لاحبابه عليه السلام فلعل الاجل هذا حصل كلا التخصيص **ثم قال الشارح** فى آخر ذلك الحاشية وبالجملة لا يخلو كلام المصنف عن تمحل لعل ان يكون فيها اشارة الى الاعتراضات على الجوابين اما فى الجواب الاول اما اولا فلان التقدير خلاف الاصل واما ثانيا فلان هذا التقدير لاستلزام انقطاع النسبة عن الاقوى الى الاضعف غير مستقيم ومتبعد جدا واما ثالثا فلان الرسول عليه السلام على هذا فاعل الهداية وقد صرح المصنف فى كافية وفاعل الفعل لا يحذف واما فى الجواب الثانى فلان الزيادة خلاف الاصل على ان الزيادة لا يستقيم ههنا لان الهداية اما يكون من الافعال المتعدية بواسطة حرف الجر او من الافعال المتعدية بنفسها فعلى الاول يكون حرف الجر للتعدية فلا معنى لحمله على التاكيد وعلى الثانى يكون حرف الجر ابدا فلا معنى لصحة القاعدة المذكورة مطلقا فممنوع وان عنيتم انه خلاف الاصل فيما اذا لم تقم قرينة فمسلم ولكن ههنا قد قامت القرينة وهى ذكر حرف الجر على تقدير الرسول عليه السلام ويمكن الجواب عن الاول بانه ان عنيتم ان التقدير خلاف الاصل ههنا اذ تقدير العبارة هكذا الحمد لله الذى هدانا وهدانا رسوله عليه السلام الى صراط المستقيم ففاعل هدانا الاول الضمير المستكن فيه راجع الى الله تعالى وفاعل هدانا الثانى رسوله فههنا فى ضمن الجملة على ما قلنا من التقدير **وعن الثانى** لا نسلم انقطاع النسبة الفعل منسوب الى الرسول عليه السلام ابتداء **وعن الثالث** ان عنيتم ان حذف الفاعل لا يجوز مطلقا سواء كان فى ضمن الجملة او فصلا فممنوع وان عنيتم عدم الجواز فصلا فمسلم ولكن الحذف ههنا فى ضمن الجملة على ما قلنا من التقدير **ويمكن** الجواب عن الاعتراض الاول على الجواب الثانى ان عنيتم ان الزيادة خلاف الاصل مطلقا فممنوع وان عنيتم فيما اذا لم تقم القرينة فمسلم لكن القرينة ههنا قائمة على الزيادة وهى اسناد الهداية الى الله تعالى وعن الثانى لعل ان يكون الهداية من الافعال المتعدية بنفسها كما فى قوله اهدنا الصراط المستقيم ولو قلت فعلى هذا يلزم كون حرف الجر زائدا ابدا فلا معنى لقولهم انه اذا عدى الى المفعول الثانى بلا واسطة حرف الجر فيراد المعنى الاول واذا عدى اليه بواسطة حرف الجر يراد المعنى الثانى اذ ذكر حرف الجر وعدم ذكره وههنا حرف الجر مذكور فلا معنى للتاكيد والزيادة **قلنا** نعم الا ان حرف الجر لما كان المقصود من ايراده الاعلام والايماء على ارادة المعنى الثانى وههنا قد خرج عن هذا المقصود باعتبار اسناد الهداية الى الله تعالى فكان حرف الجر بمنزلة حرف زائد مؤكد لخلوه عن المقصود هذا هو التحقيق فى هذا المقام كذا فى مطالع الانوار قوله الى شعب اليمين والشمال اى جانبهما قوله وهو الذى الى صراط الله وهذا التفسير الذى يكون معتدلا بين الافراط اى الشدة والتفريط اى اليسر والسهولة قوله وهذا صادق الخ اى التعريف المذكور للصراط المستقيم قوله فى دين موسى عليه السلام لانه تامل بعدم جواز السكنى مع الحائض وقطع الثوب عن النجاسة وعدم قبول التوبة عن الذنب بدون قطع الجوارح ووجوب القصاص فى القتل مطلقا وغير ذلك

شرح خطبة المتن

فی دین عیسی علیه السلام وعلی عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بین الجبر والقدر و بین الرفض والخروج وبین التشبیه والتعطیل الذی فی غیرها وعلی طریق سلوک جامع بین المحبة والعقل فلا یکون عشقاً محضاً مفضیاً الی الجذب ولا عقلاً صرفاً موصلاً الی الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفیه تلمیح الی قوله تعالی اهدنا الصراط المستقیم والصلوة علی من اختص بالخلق العظیم فتفسیر الصلوة واضح وقوله علی من اختص کنایة عن محمد صلی الله علیه وسلم تنبیهاً علی ان کونه مختصاً بالخلق العظیم مما تقرر فی الاذهان حتی لا ینتقل الذهن من هذا الوصف الی غیره علیه السلام والخلق هو ملکة یصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظیم له علی ما قالت عائشة هو القرآن یعنی ان العمل بالقرآن کان جبلة له من غیر تکلف وقیل هو الجود بالکونین والتوجه الی خالقهما وقیل هو ما اشار الیه علیه السلام بقوله صل من قطعک واعف عمن ظلمک واحسن الی من اساء الیک والاصح ان الخلق العظیم هو السلوک الی ما یرضی عنه الله تعالی والخلق جمیعاً وهذا غریب جداً وهو تلمیح الی قوله تعالی وانک لعلی خلق عظیم وهو وان لم یدل علی الاختصاص لکن لما کان فی محل المدح اختص به وعلی آله الذین قاموا بنصرة الدین القویم عطف

قمر الاقمار

سوال جواب، قوله فی دین عیسی علیه السلام لانه قائل بجواز وطی الحائض وعدم تنجس الثوب بالنجاسة وعدم وجوب القصاص بقتل العمد سوی العفو قوله فانها متوسطة بین الجبر والقدر الخ ای عقائد الجبریة والقدریة قوله الذی صفة الجبر والقدر فی غیرها ای فی غیر اهل السنة والجماعة وهو الجبریة والقدریة قوله الی الالحاد وهو المیل لغة و فی الشریعة المیل من الحق الی الباطل قوله والفلسفة ای الحکمة والفلاسفة هم الذین لا یعتقدون بامور الشرع الذی لا یقتضی العقل کعذاب القبر مثلاً لان المیت بمنزلة الجماد فکیف یعذب قوله وفیه تلمیح ای اشارة فیه اشارة الی دفع وهم من یتوهم ان المصنف جاء بهذا القول من عند نفسه من غیر موافقة الشارع وما هذا الا اختراع فاشار الی دفعه بما تری حاصله ان ما قال الماتن یوافق قوله تعالی اهدنا الصراط المستقیم قوله فتفسیر الصلوة واضح جواب سوال تقریره ظاهر مفهوم مما سبق وهو قوله فتفسیر قوله الحمد الخ قوله تنبیها علی الخ جواب سوال وهو ان هذا المقام موضع المدح والکنایة محل بالمدح لانه یفید الانتشار فاجاب بما تری حاصله انما کنی به لدفع الخطاء قوله یعنی ان العمل بالقرآن کان جبلة ای طبیعة وفی تاویل القرآن بالعمل اشارة الی دفع توهم من یتوهم ان القرآن غیر مختص بالنبی علیه السلام بل هو مختص بالله تعالی فاشار الی دفعه بما تری قوله هو الجود ای سخا بالکونین تثنیة مصدر کان یکون کوناً وکینونة والجمع کوائن المراد من الکونین الدنیا والآخرة وقیل السماء والارض سخاء النبی علیه السلام فی الدنیا بالعلوم والدین والمال وفی الآخرة بالشفاعة وماء الکوثر قوله تلمیح فیه اشارة الی دفع توهم من یتوهم تقریره مفهوم مما سبق قوله وهو ای النص وان لم یدل الخ جواب سوال تقریره ان التخصیص فی النصوص لا یدل علی نفی الحکم عما عداه فلا یفید الاختصاص فاجاب بما تری وحاصله ان هذا الموضع موضع المدح والتخصیص فی موضع المدح یدل علی نفی ما عداه کما فی شهادة خزیمة وحج قوله وهو ای الکلام المعتقول وعلی آله الآل ههنا بمعنی الاتباع کما فی قوله تعالی آل فرعون وهو ههنا المؤمنون لا بمعنی الظاهر ولا بمعنی اصل البیت خاصة بدلیل ان المقصود من ذکر الآل ههنا التعمیم امتثالاً بقوله علیه السلام کما فی موسی وآل هارون وهو النسب کما فی قوله تعالی آل موسی وآل هارون اذا سلمتم علی فعموا کذا فی مفتاح الجنان قوله القویم ای المستقیم +

على قوله على من اختص والآل اهل بيته او عترته او كل مؤمن تقى وهو الانسب ههنا لان المص لم يتعرض لذكر الاصحاب فى الصلوٰة فكان الاولى هو التعميم والدين هو وضع الٰهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو يشمل لحقائد الاعمال ويطلق على كل دين والاسلام هو الدين المخصوص لمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل فى وصفه بالقويم اشارة الى ان دين الاسلام هو الموصوف بالاستقامة ثم اعلم ان اصول الفقه حد اضافى وحد لقبى وغاية وموضوع ولما لم يذكره المص لم نبناه على عزه ولكن لابد ههنا من ان يعلم ان علم اصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام فموضوعه على المختار هو الادلة والاحكام جميعاً الاول من حيث انه مثبت والثانى من حيث انه مثبت والمص ذكر احوال الادلة فى صدر الكتاب واحوال الاحكام فى آخره بعد الفراغ عنها فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثة والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره والمراد بها ههنا الادلة و الشرع ان كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد اى الادلة التى نصبها الشارع دليلاً

تقسيم الاصول الشرع

ومو وجه لارادة ان الادلة يبتنى عليها مسائل تعلو قوله الشرع الخ دفع دخل وهو ان الشرع فى اللغة الاظهار فما معنى الاصول الشرع اى ادلة الاظهار وتوضيح الدفع ان الشرع مصدر بمعنى اسم الفاعل او بمعنى اسم المفعول فان كان بمعنى الشارع كالعدل بمعنى العادل فاللام فيه للعهد والمعهود هو نبينا صلى الله عليه وسلم واضافة الاصول الى الشرع للتعظيم مضاف كما فى بيت الله واليه يشير الشارح بقوله اى الادلة التى نصبها الشارع دليلا وان كان بمعنى المشروع كالخلق بمعنى المخلوق فاللام فيه للجنس اى ليس للعهد لعدم المعهود ولا للاستغراق فان من الاحكام المشروعة مسائل التوحيد والصفات وهى مثبتة للادلة لا ثابتة بها فاما ان يشار بها الى نفس الماهية من حيث هى هى او من حيث تحققها فى ضمن بعض الافراد فيتحقق العهد الذهنى والمعنى ادلة جنس الاحكام المشروعة ١٢ قمر الاقمار

سوال جواب **قوله** وضع الٰهى الوضع مصدر بمعنى الموضوع **قوله** سائق اى يسوق ذوى العقول **قوله** المحمود صفة الوضع ويحتمل ان يكون صفة الاختيار **قوله** الى الخير متعلق بقوله سائق **قوله** بالذات تفسير السوق واحترز به عن المذهب لانه وضع الٰهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير لكن بواسطة الدين **قوله** ولعل فى وصفه الخ **جواب سوال** مقدر تقريره انه لما كان اسم الدين يطلق على كل دين بعمومه ان غرض المصنف بقوله على الحنا صر كل دين والامر ليس كذلك بل هو اصل دين محمد عليه الصلوٰة والسلام فاجاب بما ترى **قوله** ثم اعلم ان اصول الفقه الخ **جواب سوال** تقريره انه لابد لكل من شرع فى التصنيف من الفن من بيان حده وغايته اى غرضه وموضوعه والمصنف شرع فى تصنيف منار من اصول الفقه ولم يبين شيئا منها فاجاب الشارح بقوله ثم اعلم الخ **قوله** ولما لم يذكره المصنف الخ **جواب سوال** تقريره انه لما كان اصول الفقه هذه الامور الثلاثة فلو لم يذكر الشارح فاجاب الشارح عنه بما ترى **قوله** طويناه الطى هو القطع وههنا كناية عن الاعراض من الاطالة والاملال **قوله** على غره وهو شكستن جامه و نورد نوشت يقال طويت الثوب على غره اى على كسر الادلة صراح والمراد به ههنا طريق **قوله** فموضوعه على المختار الادلة والاحكام اى اثباتها عند البعض الادلة فقط كموضوع الفقه فعل المكلف وموضوع النحو الكلام والكلمة وموضوع المنطق التصور والتصديق وموضوع الطب بدن الانسان **قوله** الاول من حيث انه مثبت **جواب سوال** مقدر وهو ان موضوع علم اصول الفقه ما كان الادلة والاحكام جميعا يكون فيه تعدد الموضوع وهو يدل على تعدد العلوم فيلزم منه كون اصول الفقه علمان وهو غلط فاجاب الشارح بقوله الاول الخ ولا يرد عليه ان فيه ايضا تعدد كما ترى لان فى هذا الموضوع يراعى الاثبات وهو مصدر وهو قد يجيئ بمعنى الفاعل وهو المثبت وقد يجيئ بمعنى المفعول وهو المثبت حاصله ان الاثبات مصدر والمصدر المضاف الى الفاعل والمفعول متحد بالذات متغاير بالاعتبار فلا يلزم التعدد **قوله** حد اضافى ونعنى **اقول** بتوفيق الملك العلام والله اعلم بالحقيقة ان الحد الاضافى ما يكون تعريف المضاف والمضاف اليه بالتفصيل كما يقال الاصول جمع اصل والاصل ما يبتنى عليه غيره والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها عملا ثم قال ماتريدية والا يبقى ان يعرف المضاف والمضاف اليه بدفعة واحدة كما يقال علم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق توصلا قريبا والغرض من هذا العلم صيانة هذا المستدل عن الخطاء فى الحكم وهو مجموعة الادلة او الاحكام او كلاهما على المختار **قوله** الاصول جمع اصل **جواب سوال** تقريره ان حمل الثلاثة على الاصول غير مستقيم لان فى الحمل لابد من الاتحاد بين المحمول والمحمول عليه فى الافراد والتثنية والجمع والتذكير والتانيث وههنا لو حمل ان الثلاثة جمع والاصول فرد لانه على وزن القعود والجلوس وهما من اوزان المفرد فاجاب الشارح بقوله الاصول الخ وحاصله ان الاصول كما كان على وزن القعود والجلوس كان ايضا وهو من اوزان الجمع فكان الاصول جمع اصل كالفروع جمع فرع **قوله** والمراد بها ههنا الادلة **جواب سوال** تقريره ان ما يبتنى عليه الغير عام يتناول القاعدة الكلية والدليل والسابق والراجح وغرض المصنف ههنا الاصول بمعنى الخاص لا بمعنى العام فاجاب الشارح بما ترى **قوله** والشرع **جواب سوال** تقريره ان اضافة الاصول الى الشرع غير مستقيم لان الشرع مصدر بمعنى الاظهار فكان معنى عبارة المصنف هكذا اعلم ان اصول الاظهار ثلاثة وغرض الاصولى ليس بيان ادلة الاظهار بل ادلة الاثبات فاشار الشارح الى دفعه اولا بقوله والشرع ان كان بمعنى الشارع الخ وثانيا بقوله وان كان بمعنى المشروع الخ وحاصل الدفع ان الشرع ليس محمولا على المعنى المصدرى وهو الاظهار بل مبنى للفاعل وللمفعول وفى هذا المقام بحث طويل من اراد حاشية المولوى فاطلب فيه **قوله** فاللام فيه للعهد اى الادلة التى نصبها الخ **لا يقال** ان لام العهد دخل على الشرع فكيف نقيل العهدية فى الاصول لانا نقول

من المضاف والمضاف اليه لشرة الاتصال بينهما بمنزلة لفظ واحد فاللام الداخل على المضاف اليه داخل على المضاف ايضا عه اى مولانا عبد السلام الاعظمى ١٢

تقسيم اصول الشرع

وان كان بمعنى المشروع فاللام فيه للجنس اى ادلة الاحكام المشروعة والاولى ان يكون
الشرع اسماً للدين فلا يحتاج الى التاويل وانما لم يقل اصول الفقه لان هذه الاصول
كما انها اصول الفقه فكذلك هى اصول الكلام ايضاً الكتاب والسنة واجماع الامة
بدل من ثلثة او بيان له والمراد من الكتاب بعض الكتاب وهو مقدار خمس مائة
اٰية لانه اصل الشرع والباقى قصص ونحوها وهكذا المراد من السنة بعضها وهو
مقدار ثلثة الاف على ما قالوا والمراد باجماع الامة اجماع امة محمد صلى الله عليه وسلم
اشرافها وكرامها سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع عترة الرسول او اجماع
الصحابة او نحوهم والاصل الرابع القياس اى الاصل الرابع بعد الثلثة للاحكام
الشرعية هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة وكان ينبغى ان يقيد بهذا
القيد كما قيده فخر الاسلام وغيره ليخرج القياس الشبهى والعقلى ولكنه اكتفى باتمام
نظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطى فى حالة
الحيض بعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن و
نظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل الجص والنورة بعلة القدر
والجنس على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة
والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع
قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امته التى وطيها المستفادة

---

٢٢ الستة فى العيا جص بالفتح وتشديد صاد مهملة معرب گچ که چونه عمارت باشد ونورة بالفتح آهک یعنی چونه قلعی مشهور بالضم ست در مصطلحات نوشته که نورة بضم اول وفتح دوم چیزیست که برای دور کردن موی از بدن بکار برند از آهک وزرنیخ بهم ساخته است ١٢ نه قوله الحنطة الخ بالنصب ای بیعوا الحنطة الخ روى مسلم عن ابى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد فمن زاد واستزاد فقد اربى الآخذ والمعطى فيه سواء ١٢ قوله يداً بيد اى قبضا بقبض كنى باليد عن القبض لكون اليد آلة القبض كذا قال العينى وما انسب بعض الاحاديث من ان معنى قوله يدا بيد الحاد القدر ولو بالاجل تنبه فهما الا فهم فافهم ٢٣ قوله المستفادة الخ صفة لحرمة ام امته ١٢ قمر الاقمار ١٤ اى المولوى سخاوت على الجونفورى ١٢ منه

سوال جواب قوله بدل من ثلاثة الخ جواب سوال تقريره ان حمل الكتاب والسنة والاجماع على الثلاثة غير مستقيم لعدم الاتحاد بين كل واحد منها والثلاث لان الثلثة جمع والكتاب فرد فاشار الشارح الى دفعه اولا بقوله بدل الخ وثانيا بقوله بيان له وهنا جوابين آخرين احدهما ان العطف مقدم على الربط والثانى ان كل واحد على حذف المضاف تقريره احدها الكتاب والثانى السنة والثالث الاجماع قوله سواء كان اجماع اهل المدينة الخ فيه اشارة الى الرد على البعض فان منهم من قال لا اجماع الا للصحابة واستدلوا بقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم ومنهم من قال لا اجماع الا من اهل المدينة واستدلوا بقوله عليه السلام ان المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد ومنهم من قال لا اجماع الا للعترة عليه السلام واستدلوا بقوله عليه السلام انى تركت فيكم الثقلين لن تضلوا ان مسكتم بهما كتاب الله وعترتى ومنهم من شرط انقراض العصر لان الرجوع قبله محتملة ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار وعندنا شئ منها ليس بشرط بل يكفى المجتهدون الصالحون فيه لاطلاق النصوص الدالة على حجية الاجماع بلا فصل بين اجماع قوم واجماع آخرين ولا بين ان يموتوا اولم يموتوا وما ذكروا انما تدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم قوله والاصل الرابع القياس فان قيل القياس لا يخلو اما ان يكون اصلا اولا فان كان ...... الاول فلم لم يقل اربعة وان كان الثانى فلو قلت له الاصل الرابع الخ قلنا هو اصل من حيث اضافة الحكم اليه وغير اصل من حيث ان المثبت هو النص الوارد فى الاصل فلا ورود قوله ان كان ينبغى ان يقيده الى قوله العقلى وايضا اللغوى اعتراض قوله لكنه جواب عنه اعلم ان القياس على اربعة انواع احدها القياس الشرعى وهو المراد بالمستنبطة ونظائره مشهور مذكور فى الكتاب الثانى القياس اللغوى وهو تعدية الاسم من موضع الى موضع آخر كتعدية اسم الخمر الى سائر الاشربة المحرمة لعلة مخامرة العقل والثالث القياس الشبهى وهو تعدية الحكم من صورة الى صورة بعلة المشاكلة فى الصورة كما يقال فى القعدة الاخيرة انها قعدة فلا يكون فرضا كالقعدة الاولى والرابع القياس العقلى والمنطقى وهو قول مؤلف من القضايا اى الصغرى والكبرى بحيث متى سلمتا لزم منهما قول آخر كما يقال العالم حادث فانه متغير وكلما هو متغير فهو حادث فالعالم حادث قوله العالم الخ مرعى قوله فانه الخ قضية الصغرى وقوله وكلما الخ قضية كبرى وقوله فالعالم الخ نتيجة والمعتبر ههنا الاول دون الثلاثة

في السنة لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك واما الضرورة فداخل في الكتاب لقوله تعالى ...

من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيهاً على ان الاصول الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب والاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض و خبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال والاصل كان رداً على منكري القياس فصلاً وصريحاً ولما قال الرابع كان دالاً على ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجوداً في واحد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعاً لشئ آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة

اصل تقسيم الشرع

والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصّل المص الاصول الاربعة فقال ام الكتاب

وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام وهذا تعريف لكل الكتاب

واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذى كان مضافا الى

البعض والقرآن ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظى وابتداء التعريف

الحقيقى من قوله المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروّ وبمعنى المقرون فهو جنس

له وما بعده فصل بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على

الرسول احتراز عن باقى الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف اى المنزل

دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا

او لانه نزل نجما نجما واية اية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام او لانه كان

ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة فى كل شهر رمضان جملة ويجوز ان يقرأ قليلا قليلا

بالتشديد لان نزوله فى الواقع كان بدفعات مختلفة فى مدة النبوة المكتوب

تعريف الكتاب

بالتخفيف يدل على ان القرآن نزلت دفعة واحدة وليس كذلك بل هو نزلت بدفعات كثيرة فى زمان النبوة عليه السلام

ما يكون المنقول عنه بيانا للواقع وعين الجواب قوله وقيل قوله بلا شبهة

في المصاحف صفة ثانية للقرآن ومعنى المكتوب مثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى وانما هما مثبتان في المصاحف فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا واللام في المصاحف للجنس ولا يضر تعميمه لغير القرآن لان القيد الاخير يخرجه او للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى ان يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم وعن قراءة ابي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا بلا شبهة في نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الآحاد كقراءة ابي في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقوله بلا شبهة تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند الخصاف هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة وهذا كله على تقدير ان يكون اللام في المصاحف للجنس واما اذا كان للعهد فتخرج القراءة الغير المتواترة كلها بقوله في المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الى آخره بيانا للواقع وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها في الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء

مبحث الكتاب

سوال جواب قوله صفة ثانية للقرآن ٭ الصفة في الاعراض عين الذات فلا يرد اذا كان هذا صفة فيكون تعريفا فلا يصح قول الشارح والحقيقي من المنزل الخ وتعريف اللفظ الذي يكون بالمراد فالاشهر كتعريف الليث بالاسد والغيث بالمطر والحقيقي الذي يكون بالذاتيات كتعريف الانسان بالحيوان الناطق والرسمي الذي بالاوصاف اللازمة كتعريف الانسان بالضاحك **قوله** ومعنى المكتوب الخ **جواب سوال** مقدر تقديره ان المكتوب في المصاحف هو النقوش دون اللفظ والمعنى وهو ليس بقرآن بل القرآن اسم النظم والمعنى فلا يوافق التعريف المعرف ايضا يلزم التناقض بين قول المص اعني بين هذا وبين قوله وهو اسم للنظم والمعنى جميعا فاجاب عنه شارح المنار بقوله ومعنى المكتوب **قوله** والمعنى مثبت تقديرا فان قيل كما ان المعنى مثبت تقديرا كذلك النظم مثبت تقديرا لان المثبت الحقيقي هو النقوش فلا يستقيم جعل النظم مثبتا حقيقة قلنا نعم لكن لما كان النظم دل عليه النقوش بالذات كان قريبا الى النقوش فكان مثبتا حقيقة اي قريبا الى المثبت الحقيقة بخلاف المعنى لان النقوش دل عليه بواسطة النظم فلم يكن ثابتا حقيقة **قوله** واللام في المصاحف للجنس الخ **جواب سوال** وهو ان اللام في المصاحف لا يخلو اما ان يكون للجنس او للعهد فان كان للجنس فعم المصاحف لغير القرآن وان كان للعهد فايضا لا يصح لان المعهود هو الذي يكتب فيه القرآن فيلزم الدور فاجاب عنه الشارح بقوله اللام فيه للجنس الخ **قوله** لان القيد الاخير يخرجه وهو قوله المنقول عنه نقلا متواترا الخ **قوله** وهو متعارف الى قوله حتى يلزم الدور فان قيل هو ما يكتب فيه القرآن ايضا لا يلزم الدور لان توقف القرآن على المصاحف بمعنى كلي للقرآن وتوقف المصحف على القرآن بمعنى جزئي فيختلف جهة التوقف ومعنى كلي القرآن يدخل فيه آية وآيتين في غيره لكن وهو المنزل واما المعنى الجزئي هذا فان من الفاتحة الى والناس ولا يدخل فيه غيره **قوله** المنقول عنه الخ وهذا التعريف بالنسبة الينا فان المتواتر لم يوجد في حق بعض الصحابة لسماعهم عن النبي عليه السلام **قوله** تاكيد اي مجرد دفع

وهو ناش الذهن الى الخلاف المقصود من حمل المتواتر على المشهور **قوله** وهذا كله على تقدير ان الخ **جواب سوال** وهو انه قد سبق ان اللام يجوز للجنس وللعهد جميعا فاذا كان للجنس فلا يستدرك قوله المنقول عنه الخ فاذا كان للعهد يستدرك قوله المنقول لان الاحتراز عن م

والاصح انها من القران وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلوة لعدم كونها اية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب والحائض بقصد التبرك لا بقصد التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى جميعا تمهيد لتقسيم بعد بيان تعريفه يعني ان القران اسم للنظم والمعنى جميعا لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية في الصلوة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديرا وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه او لانه ان اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه الى محسنات البلاغة والبراعة ويتلذذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابا بينه وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رحمه الله تعالى مستغرقا في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت الا الى الذات فلا عليه

سوال جواب : قوله والاصح انها من القران الخ اشارة الى دفع السوال وهو ان التسمية نزلت في القران فكيف يكون احترازا عن التسمية فاجاب بقوله والاصح اي ان الاول صحيح وهذه الرواية اصح **قوله** تمهيد الخ **جواب سوال** مقدر تقريره انه ذكر تعريفا للقران بعد تعريف الذي ذكر سابقا فيلزم الاستدراك فاجاب الشارح بقوله تمهيد وانما ذكر لفظ جميعا بعد ذكر النظم والمعنى لدفع وهم من يتوهم ان الواو ههنا بمعنى او بدليل ذكر النزول والنقل والكتابة في التعريف او بدليل جواز الصلوة بقراءة الفارسي فدفع بقوله جميعا لان القران بحسب الحقيقة اسم لكل شئ هو معجز و **الاعجاز** يتعلق بهما لا باحدهما وايضا فيه اشارة الى الرد على من ذهب الى ان القران اسم للنظم فقط بدليل ذكر النزول والنقل والكتابة في التعريف وبدليل **قوله** انا انزلناه قرانا عربيا الاية والى الرد على من ذهب الى ان القران اسم للمعنى فقط وزعم انه مذهب ابي حنيفة بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة بغير عذر مع ان القراءة فرض مقطوع به وبدليل قوله تعالى انه لفي زبر الاولين فرد للمصنف بقوله جميعا لان القران في الحقيقة الخ واشار الى الجواب عن الدليل الاول بقوله لان الاوصاف الخ وان الجواب عن الثاني بقوله وجواز الصلوة الخ **واجيب** عن الاثنين ان المراد في الاولى النظم فقط وفي الثاني المعنى فقط مجازا من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء الثاني ١٢ ، ١٢ ، ١٢

ص التقسيما هذا من قبيل ذكر السبب ارادة المسبب فان التقسيم سبب لحصول الاقسام ۱۲ قمر الاقمار شرح نور الانوار

فی انہ کیف یجوز القراءۃ بالفارسی مع القدرۃ علی العربی المنزل و اما فی ما سوی الصلوۃ فهو یراعی جانبهما جمیعا و انما اطلق النظم مکان اللفظ رعایۃ للادب لان النظم فی اللغۃ جمع اللؤلؤ فی السلک و اللفظ هو الرمی و ان کان النظم یطلق فی العرف علی الشعر ایضا و ینبغی ان یعلم ان النظم اشارۃ الی الکلام اللفظی و المعنی الی الکلام النفسی و لکن المعنی الذی هو ترجمۃ النظم حادث کالنظم لانہ عبارۃ عن قصۃ یوسف و اخوتہ و عن فرعون و غرقہ مثلا و کل ذلک حادث ثم هو دال علی امر اللہ تعالی و نهیہ و حکمہ و خبرہ و هو قدیم بلا ریب عندنا فتنبہ لہ

و انما تعرف احکام الشرع بمعرفۃ اقسامهما شروع فی تقسیماتہ ای انما تعرف احکام الشرع من الحلال و الحرام بمعرفۃ تقسیمات النظم و المعنی فالاقسام بمعنی التقسیمات لان ههنا تقسیمات متعددۃ و تحت کل تقسیم اقسام

مبحث الکتاب

جواب سوال ۔ قولہ و انما اطلق النظم جواب سوال تقدیرہ ظاهر قولہ و ان کان النظم یطلق علی الشعر ایضا جواب سوال مقدر تقریرہ ان اللفظ کما یطلق علی الرمی فکذلک النظم یطلق علی الشعر فینبغی ان یحترز عن اطلاقہ کذا فی التلویح قولہ و ینبغی ان یعلم ان النظم اشارۃ الی الکلام اللفظی و المعنی الی الکلام النفسی و اعلم ان بمضمون هذہ العبارۃ غیر مستقیم ظاهرا و مستبعد جدا و ذلک لان المذاهب ههنا ثلثۃ احدها ان القران حقیقۃ فی الکلام اللفظی مجاز فی النفسی اطلاق اسم الدال علی المدلول و ثانیها انہ حقیقۃ فی النفسی مجاز فی اللفظی اطلاق اسم المدلول علی الدال و ثالثها انہ مشترک بینهما فیکون حقیقۃ فی کل منهما و المفهوم من هذا القول ان احد جزئیہ الکلام اللفظی و الاخر الکلام النفسی فیلزم قول مغایر من اقوالهم فیکون باطلا لمخالفتہ عن الاجماع المرکب لعدم ذهاب احد الی انہ اسم المجموع علی انہ یلزم منہ عدم کون احدهما قرانا و هو خطأ عظیم مستلزم للخوف تنزہ الشارح عنہ فاقول فی توجیهہ بفضل اللہ و کرمہ لعل ان یکون مقصودہ موافقۃ ما قال صاحب التوضیح بطریق النفطن و الدقۃ من ان القران اسم للنظم الدال علی المعنی و ابی صاحب التلویح ذلک القول بقولہ و علی ما ذکر الشارح من تقسیم للفظ بالنسبۃ الی المعنی یحمل قولهم و اقسام النظم و المعنی علی اقسام اللفظ بالنسبۃ الی المعنی کما قال القران اسم للنظم و المعنی جمیعا و ارادبہ النظم الدال علی المعنی للقطع بان کونہ عربیا مکتوبا فی المصاحف منقولا بالتواتر صفۃ للفظ الدال علی المعنی لا لمجموع اللفظ و المعنی و کذا الاعجاز یتعلق بالبلاغۃ و هی من الصفات الراجعۃ الی اللفظ باعتبار افادۃ المعنی لا صفۃ النظم و المعنی و المقصود جواب سوال تقدیرہ انہ کان المراد النظم الدال علی المعنی فما فائدۃ فی قولہ فهو اسم للنظم و المعنی جمیعا فاجاب عنہ صاحب التلویح بقولہ مقصود المشائخ من قولهم و هو اسم للنظم و المعنی جمیعا دفع لتوهم الناشی من قول ابی حنیفۃ رح انہ یجوز القراءۃ بالفارسیۃ فی الصلوۃ ان القران عندہ اسم للمعنی خاصۃ انتهی فعلی هذا فسر صاحب الانوار عبارۃ المنار بتوجیہ غریب غیر متبادر و تحقیق بدیع لعبارۃ المص بان النظم اشارۃ الی الکلام اللفظی و المعنی الی الکلام النفسی فیکون تقدیر العبارۃ القران هو النظم الدال ای الکلام اللفظی الدال علی المعنی الکلام النفسی فیکون موافق المذهب من قال ان القران حقیقۃ فی اللفظی لما اورد علیہ لو لم یتعرض للمعنی المفهوم من اللفظ فدفعہ بقولہ و لکن المعنی الذی هو ترجمۃ النظم حادث کالنظم لانہ عبارۃ عن قصۃ یوسف و اخوتہ ای توابعہ و عن قصۃ غرق فرعون مثلا و غیرہ و کل ذلک حادث فذلک المعنی المفهوم ایضا حادث ثم هو ای الکلام اللفظ مع هذا المعنی حادث الذی هو فی قالب اللفظ دال علی الکلام النفسی من امر اللہ تعالی و نهیہ و حکمہ و خبرہ و هو قدیم بلا ریب فتنبہ لہ ای لما قلنا من التوفیق و التحقیق الدقیق فیکون کلام المص علی زعم الشارح رح توجیهین احدهما ان یراد بالنظم اللفظ و بالمعنی المفهوم فیکون القران اسما لمجموعهما و ینبغی ان یکون القران اسما لهذا المجموع من حیث دلالتہ علی الکلام تدبر و تشکر و اللہ اعلم بالصواب مطالع الانوار قولہ و لکن المعنی اشارۃ الی الاعتراض و هو ان الترجمۃ و النظم حادثۃ و الامر و النهی و اخواتہ قدیم و دلالۃ الحادث علی القدیم لا یجوز لاستلزامہ المحال فکیف یکون دالا علی الامر و النهی و اخواتہ فالجواب عنہ ان الدلالۃ علی نوعین احدهما ان لا یلزم من العلم بہ العلم بشیء اخر مع کونہ مؤثرا فیہ کدلالۃ الشمس علی الضوء المختص و الثانی ان یلزم من العلم بہ العلم بشیء اخر بدون التاثیر کدلالۃ الدخان علی النار و الممنوع هو الدلالۃ بالمعنی الاول دون الثانی و ارادهہنا الثانی بدون الاول فلا یلزم امر محال فتدبر قولہ و انما یعرف احکام الشرع الا هذا الدفع و هو من یتوهم ان قولہ و هو اسم للنظم و المعنی جمیعا تمهید للتقسیم و هو اشتغال بما لا یعنی لان المقصود معرفۃ الاحکام دون الاقسام فاجاب بقولہ و انما یعرف احکام الشرع قولہ فالاقسام بمعنی الا جواب سوال مقدر تقریرہ ان من حق الاقسام التباین و الاختلاف منتف فی هذہ الاقسام ضرورۃ صدق بعضها علی بعض کما لا یخفی و ایضا یرد علیہ اعتراضان اخریان احدهما ان حمل الاربعۃ علی الاقسام غیر صحیح لان اقسامها عشرون لا اربعۃ و الاخر ان التقسیم علی نوعین احدهما تقسیم الکل الی الاجزاء و الاخر تقسیم الکلی الی الجزئیات و القران لا کل بالنسبۃ الی هذہ الاقسام و لا کلی فاجاب عنهما شارح الانوار فالاقسام بمعنی التقسیمات الخ و انما عبر عنهما بالاقسام تنبیها علی ان المؤثر فی معرفۃ الاحکام الاقسام دون التقسیمات ۱۲

نور الانوار مع سوال جواب

تقسيم وجوه النظم

لان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم اخر وانما قال اقسامها ولم يقل اقسام تنبيها على ان منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعا فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى وبعضهم على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه فى كل قسم يراعى النظم مع دلالته على المعنى وذلك اربعة اى المذكور فيما قيل وهو التقسيمات اربعة تقسيمات وتحت كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سياتى وذلك لان البحث فيه اما ان يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث او بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثانى والا فهو الاول الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة يعنى ان التقسيم الاول فى طرق النظم من حيث الصيغة واللغة والطرق هى الانواع والاصناف والصيغة هى الهيأة واللغة وان كان يشمل المادة والهيأة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع كناية عن الوضع فكانه قال الاول فى انواع النظم من حيث الوضع اى من حيث انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة على اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة فى الاغلب وهى اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او يدل مع الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثانى فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو المؤول والا فهو المشترك

جواب سوال: قوله الثلاثة الاول للنظم بدليل ان الشيخ ذكر النظم فى الاقسام المقدمة فقال فى وجوه النظم وفى وجوه البيان بذلك النظم وفى وجوه الاستعمال بذلك النظم قوله والرابع للمعنى اما كون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى فظاهر لكن كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كان نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمى الاستدلال به استدلالا بالعبارة قوله اى المذكور جواب سوال مقدر تقديره ان الاقسام جمع بتاويل الجماعة مؤنث فيناسب ارجاع الضمير المؤنث وهو تلك دون المذكور وهو ذلك فاجاب عنه الشارح بقوله اى المذكور وارجاع الضمير المفرد الى الجمع بتاويل المذكور صحيح قوله يعنى ان التقسيم الاول فى طرق النظم الخ جواب عن السوالين تقديرا حدهما ان الاول صفة ولابد لها من الموصوف والموصوف ليس بموجود فى كلام المصنف وتقديرا الثانى ان اضافة الوجوه الى النظم لا يستقيم لان الوجوه جمع وجه والوجه مشتق من المواجهة وهى مايقع النظر فى اول الملاقات او ما يتوجه به الانسان وهما يناسبان بذى الاختيار والزجر والنظم ليس كذلك فاجاب الشارح عن الاول بقوله ان التقسيم الاول وعن الثانى بقوله فى طرق النظم وسمى هذه الاقسام وجوها لان الوجه كما يكون طريقة الى معرفة صاحبه كذلك هذه الاقسام طريقة الى معرفة الاحكام قوله واللغة وان كان الخ جواب سوال وهو ان اللغة يشتمل الهيئة والمادة جميعا فالاولى ان يذكر اللغة فقط لاشتمالها عليهما فاجاب الشارح بقوله ولكن الخ لان العام اذا ذكر مقابلا للخاص يراد به ماوراء الخاص قوله فهما من حيث المجموع كناية عن الوضع جواب سوال تقديره انه يخرج بقيد الصيغة وضع الحروف وبقيد اللغة وضع الشرعى وهذه الاقسام كما يجرى فى الصيغة واللغة كذلك يجرى فى وضع الحروف ووضع الشرعى فاجاب الشارح بقوله فهما الخ وانما عبر عنهما عن الوضع اشارة الى ان مقصودنا الوضع الكامل وهو وضع الصيغة والمادة لا وضع احدهما قوله وانما قدم الصيغة الخ جواب سوال وهو انه لما كان المراد من اللغة المادة ينبغى ان يقدم اللغة على الصيغة فى الذكر كما كان مقدما فى الطبع ليوافق الوضع مع الطبع فاجاب الشارح بقوله وانما قدم الخ وحاصله ان المقصود فى هذا الكتاب تقديم بيان الخاص والعام ولهما زيادة التعلق بالصيغة فى الاغلب للتفرقة بين رجل ورجال خصوصا وعموما انما ثبت بالصيغة لا بالمادة فلهذا قدم الصيغة قوله فى الاغلب انما قال

الاغلب لانه قد لا يتعلق العموم والخصوص بالصيغة كما فى من وما ١٢

فالمؤول في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي دل صيغة ولغة
وان كان مفعول فعل التاويل الذي من شان المجتهد والثاني في وجوه
البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك
النظم المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام اي كيف يظهر المعنى من
النظم مسوقا او غير مسوق محتملا للتاويل اولا كيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء
سهلا او كاملا وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه
فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة
فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم
فهذه الاقسام كلها بعضها اولى من بعض فيوجد الادنى في الاعلى ولا تباين
بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك
فانهما متقابلة بنفسها فلذا لم يذكر المقابل في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط
فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام
اربعة اخر تقابلها في الخفاء فكما ان في الاول بعضها اولى من بعض في الظهور
كذلك في المقابل بعضها اولى من بعض في الخفاء فيوجد الادنى في الاعلى وهي
الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض
غير الصيغة فهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان
لم يمكن فان كان البيان مرجوا من جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه
وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول
والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم
اي التقسيم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا
من انه استعمل في معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع

تقسيم وجوه البيان واستعمال النظم

جواب سوال: قوله فالمؤول في الحقيقة الخ جواب سوال مقدر تقريره ان المؤول مفعول لفعل التاويل فكيف يعد من اقسام الصيغة واللغة فعل المؤول من اقسام التقسيم الاول باطل لان اقسام التقسيم الاول هي التي تدل على الحكم من غير اعتبار امر آخر والمؤول يدل على الحكم باعتبار التاويل فكيف يعد من اقسام الصيغة واللغة فكذلك تدل عليه بعد التاويل في التاويل ترجيح احد المعنيين على الآخر فكان من اقسام الصيغة واللغة اقول في الجواب عنه بوجه آخر ان الصيغة كما تدل على الحكم قبل التاويل بينهما قلنا ان المشترك على النوعين مقيد بقيد عدم الترجيح ومقيد بقيد الترجيح وهو المؤول فان قيل اذا كان من اقسام الصيغة واللغة اوجب بينهما من المقابلة ولا مقابلة ان المؤول قسم من المشترك واذا كان المؤول قسما من المشترك فلا يرد ان بين الاقسام ... وبينهما تقابل ظاهر فاجاب عنه الشارح بقوله فالمؤول الخ وحاصل الجواب
قال المصنف والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة الخ فان قيل ان البيان لا يخلو اما ان يراد به الظهور او الاعم منه ومن الخفاء فان كان الاول فحصر اقسام التقسيم الاول صحيح في الاربعة لكن حصر التقسيمين اللذين في النظم والمعنى في الاربعة باطل بل التقسيمات على هذا تكون خمسة وايضا يابى عنه تفسير الشارح بقوله اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى و خفائه الخ اي بذلك النظم وان كان الثاني فحصر التقسيم الذي للنظم باعتبار البيان في اربعة باطل بل يكون ثمانية ولا يصح قوله وهي اربعة لعدم الاتحاد فجيب ان هذه الاربعة ... الا ستخدام قوله وانما التباين الخ جواب سوال مقدر تقريره ان التباين بين اقسام المقسم الواحد لازم وليس بينهما تباين واجاب عنه الشارح بقوله وانما التباين ههنا بالاعتبار قوله وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام الخ لان التقسيم الثاني في الكلام ومراد الرابع في اثبات المراد وللمراد نسبة بين الكلمتين والكلام ما فيه الكلمتان بالاسناد والاسناد نسبة احدى الكلمتين الى الاخرى بحيث يفيد المخاطب فائدة تامة التي يصح السكوت عليها قوله والثالث يتعلق بالكلمة الخ لان الوضع بتعيين اللفظ للمعنى والتعيين معنى مفرد والتقسيم الثالث لاستعمال اللفظ وهو معنى مفرد فصار متعلقا بالكلمة ١٣

انكشاف معناه او استتاره وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لان استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة او في غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل في بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولذا قال فخر الاسلام والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان فجعل الحقيقة والمجاز راجعًا الى الاستعمال والصريح والكناية راجعًا الى الجريان ثم جعل صاحب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسمًا من الحقيقة والمجاز والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد اي

التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم وهو وان كان في الظاهر من صفات المجتهد لكنه يؤل الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ وهي

اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان استدل بالمنظوم فان كان مسوقا فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهومًا منه بحسب اللغة فهو دلالة النص والا فان توقف عليه صحة المنظوم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة على ما سيجيء ان

شاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل اي بعد معرفة هذه الاقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة

ايضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها اي هذا التقسيم اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اي مأخذ اشتقاق هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول وقس عليه ومعانيها المفهومات الاصطلاحية وهي ان الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام هو ما انتظم

ومعانيها معطوف على قوله مواضعها وكذا قوله الآتي وترتيبها وقوله الآتي واحكامها ١٢ قوله معلوما اي عند السامع فسر الاقمار عه كما يقال فلان طويل النجار وينتقل الى طول القامة

تقسيم وجوه الوقوف على المراد

جواب سوال- **قوله** فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة الخ **جواب سوال** مقدر تقريره ان من حق اقسام التقسيم الواحد ان يكون متباينة فيما مر مرارا والمباينة بين هذه الاقسام اي اقسام الاستعمال لان الصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز **فاشار الشارح** الى الجواب بما حاصله ان في صريح والكناية مذهبين احدهما مذهب فخر الاسلام وهو ان الصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز لان الحقيقة والمجاز من اقسام الاستعمال والصريح والكناية من اقسام الجريان والى اشار الشارح بقوله ولذا قال فخر الاسلام والقسم الثالث الخ فكان هذه الاقسام على رأى فخر الاسلام لحصر التقسيمين والتباين ليس بشرط بينهما لكن يرد على فخر الاسلام انه لما كان الصريح والكناية من اقسام الجريان فيصير تقسيمات القرآن خمسة فبطل في الاربعة **احيب عنه** هذا الحصر استقرائي او نقول ان الاستعمال والجريان متحدان بالذات متغايران بالاعتبار لان الاستعمال مصدر صفة الفاعل وهو المستعمل والجريان مصدر صفة المفعول وهو اللفظ والمصدر المضاف الى الفاعل والمفعول متحد بالذات متغاير بالاعتبار فبالنظر الى الاتحاد الذاتي يصح الحصر وبالنظر الى التغاير الاعتباري يصح الجمع والثاني مذهب صاحب التوضيح وهو ان كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز واليه اشار الشارح بقوله ثم جعل الخ فكان الصريح والكناية اقساما للحقيقة والمجاز والمباينة شرط بين اقسام التقسيم الواحد لا بين الاقسام والمقسم لكن يرد على صاحب التوضيح انه لما كان الصريح والكناية من الاقسام الثانوية لا من الاقسام الاولية فالاقسام المحصورة بالعشرين لا يخلو اما ان يراد بها الاولية او الاعم منهما فان كان المراد بها الاولية فلا يصح اطلاق العشرين عليها لانها دون ذلك وان كان المراد بها الاعم منهما فبطل الحصر لانها اكثر عليه لان الخاص والعام ايضا اقسام ثانوية **احيب عنه** ان المراد بها الاولية سواء كانت حقيقة او تقديرا والصريح والكناية وان لم يكن اولية حقيقة لكنهما اولية تقديرا لاشتمال كل منهما على كثرة المباحث بخلاف اقسام الخاص والعام لانها لم يكن اولية لا حقيقة ولا تقديرا لقلة المباحث **قوله** وهو وان كان في الظاهر **جواب** سوال مقدر تقريره ان عد قسم الرابع من الاقسام الكتاب باطل لان اقسام الكتاب ما يكون من اقسام النظم والمعنى والقسم الرابع من اقسام الوقوف وهو صفة المجتهد وليس من اقسام النظم **فاجاب عنه** الشارح بقوله وهو وان كان الخ او نقول ان التقسيم الرابع في الحقيقة من اقسام الكتاب في النسبة

جمعا من المسميات وترتيبها اى معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض النص والظاهر يقدم النص على الظاهر وفى احكامها اى ان ايها قطعى وايها ظنى وايها واجب التوقف فالخاص قطعى والعام المخصوص ظنى والمتشابه واجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام فى العشرين تصير الاقسام ثمانين والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس فى الواقع تقسيما للقران بل تقسيم لاساميه اقسام القران موقوف عليه لتحقيقها ولهذا لم يذكره الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصنف ولكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم فى اول الكتاب سلك فى اخره على سنته فذكر كلا من المواضع فى المعانى والترتيب والاحكام فى كل من الاقسام والمصنف انما ذكر المعانى والاحكام فقط ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب فى بعض الاقسام فقط ثم لما فرغ المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع فى بيان تفاصيل الاقسام

فقال اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقى كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد لكن ان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه ويخرج من قوله على الانفراد لان معناه حينئذ ان يكون المعنى منفردا عن الافراد وعن معنى اخر فيخرج عنه المشترك والعام جميعا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على الاصل ولان الظاهر ان هذه الاقسام ليست مختصة بالكتاب بل يجرى فى جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم فى التقسيمات رعاية للادب لان النظم فى الاصل جمع اللؤلؤ فى السلك بخلاف اللفظ فانه فى اللغة الرمى وانما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستنكرا فى التعريفات فى اصطلاح المنطق ولكن المقصود ههنا بيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بلفظ كل وهو اما ان يكون خصوص الجنس وخصوص النوع او خصوص العين تقسيم للخاص بعد بيان

مبحث الخاص

جواب سوال + قوله وهذا التقسيم الخامس الخ جواب سوال مقدر تقريره اذا صارت التقسيمات خمسة بطل الحصر على الاربعة فاجاب عنه الشارح بقوله هذا الخ + قوله لكن فخر الاسلام الخ اشارة الى الاعتراض وهو انه لما كان تابعا له ينبغى له ان يذكر الجميع كما ذكره فخر الاسلام او لم يذكره ويمكن ان يجاب عنه انه انما لم يذكر جميع المواضع لانه يفهم من ذكر الاقسام فلا حاجة الى ذكره وكذلك الترتيب فى البعض ينبغى ان يذكر الكل لانه يفهم بطريق القياس عليه لانه سبب للترجيح اما القطعية او نحوه فيذكر البعض يعلم الحكم فى الباقى فلذا لم يذكره قوله بمنزلة الجنس جواب سوال مقدر تقريره انه لا بد فى التعريفات من ذكر الجنس والفصل فى هذا التعريف فاجاب بقوله فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس الخ وانما قال بمنزلة الجنس لعدم القطع بكونه جنسا اذ يجوز ان يكون عرضا عاما ولان جنس الشئ عبارة عما هو داخل فى حقيقة الشئ وحقيقة الخاص غير معلوم لنا لانه يحتمل ان لا يكون قوله كل لفظ جنسا للخاص فالمعبر عنه بقوله بمنزلة الجنس بتوفيق الله وكرمه وفيه اشارة الى ان الحقائق على قسمين احدهما حقيقة النفس الامرى والاخر الاعتبارى فالاول كالانسان والثانى كالخاص والعام والمشترك مثلا فالجنس والفصل فى الحقائق النفس الامرى حقيقى وفى الحقائق الاعتبارى اعتبارى فلذا قال بمنزلة الجنس والفصل قوله وانما ذكر اللفظ ههنا الخ جواب سوال عن المصنف ذكر اللفظ ههنا دون النظم مع ذكره النظم فى التقسيمات فاجاب بقوله انما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على الاصل وللتنبيه على ان الخصوص من صفات اللفظ حقيقة قوله وانما ذكر كلمة كل الخ جواب سوال مقدر تقريره ان ايراد كلمة كل فى التعريفات مستنكر لان لفظ كل للافراد المتعددة المتكثرة وهو غير منضبط والتعريف انما يكون للماهية بالماهية لا بالافراد ايضا يجب صدقه على المعرف وكل فرد منه وهذا التعريف لا يصدق على زيد مثلا لانه ليس كل لفظ اى ايضا يجب ان يكون المعرف محمولا على المعرف بالمواطاة اى بالموافقة بان يكون فى التعريف لفظ الماهية كما فى المعرف

٣٥

كلمة كل واو ح ههنا بمعنى كل المجموعى دون الافرادى وح يكون تعريفا لبيان الحقيقة ويصدق على الافراد وعلى كل فرد منه +

مبحث الخاص

تعريفها اى الخصوص الذى يفهم من ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون جنسه خاصا بحسب المعنى وان يمكن ما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اى الشخص المعين وهذا اخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلى مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلى مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو راى المنطقيين فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التى ذكرها بقوله كانسان ورجل وزيد فالانسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان بعضه رجل او امراة والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا واماما وشاهدا فى الحدود والقصاص ومقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المراة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجال كلهم سواء فى الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المص عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع فى بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اى اثره المترتب عليه ان يتناول المخصوص الذى هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشيا عن دليل وعالم ايضا خاص لا يحتمل غيره لذلك فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعلم على زيد بهذه الواسطة ولا يحتمل البيان لكونه بينا وهذا حكم آخر مفرع للحكم الاول وكلاهما محل ولكن الاول لبيان المذهب والثانى لنفى قول الخصم ولتمهيد التعريفات الآتية اى لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافى القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشى بلا دليل فيكون محكما كما يقال جاءنى زيد نفسه وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان دخلت الدار وهكذا بيان التبديل يحتمله الخاص ايض فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض شروع فى تعريفات مختلف فيها

م فمن ثلثة النقل ٢٦ قوله فيكون اى الخاص الذى عرض له بيان التقرير. ٢٧ قوله كما يقال انت طالق الخ فان الشرط المؤخر فى الذكر بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق فى الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا ٢٨ قوله بامر الخ متعلق بالحاق وكذا قوله على سبيل الفرض. **قمر الاقمار شرح نور الانوار**

جواب سوال. قوله اى الخصوص جواب سوال مقدر تقريره ان الضمير فى قوله وهو لا يخلو اما ان ترجع الى الخاص او الخصوص فان كان الاول لزم حمل الوصف على الذات وهو شنيع وان كان الثانى فهو يقتضى سبق ذكر الخصوص ولا خصوص قبله فاجاب عنه بقوله اى الخصوص ١٥ قوله الا بتعدد الاوضاع كما وضع لفظ زيد اسما لشخصين فيقع الشركة.

بيننا وبين الشافعي على ما ذكر من حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بيّنا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان وهو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي وبيانه ان الشافعي يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض لحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعالى اركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود وهو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يقال ان الحديث لحق بيانا للنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظني وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية

والنية في اية الوضوء هذا تفريع ثان عليه وعطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في اية الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء وهو ان يغسل اعضاءه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله لا وضوء لمن لم يسم والشافعي يقول ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه

مبحث الخاص

نور الانوار شرح المنار مع سوال جواب

حکم الخاص

فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله[1] انما الاعمال بالنيات والوضوء ايضا عمل فلا يصح بدون النية. ونحن نقول ان الله تعالى امرنا في الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان وُضِعَا لمعنى معلوم وهو الاسالة[2] والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بيانا للخاص لكونه بينا بنفسه فلا يكون الا نسخا[3] وهو لا يصح باخبار الاحاد غاية ان تُراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلنا عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف عطف على قوله الولاء و تفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ فان الشافعي يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وقوله عليه السلام الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بينا بنفسه بل يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غاية ما في الباب ان تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة اشواط والابتداء من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهو جائز بالاتفاق والتاويل بالاطهار في آية التربص

[1] قوله لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان معناه صحة الاعمال بالنيات ونحن نقول ان هذا الحديث رواه الشيخان وقصته ان بعض الصحابة ما هاجر لله بل للنكاح او للتجارة فقال النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وانما لامرئ ما نوى ولو يامرهم النبي صلى الله عليه وسلم بتجديد الهجرة مع ان الهجرة كانت في ذلك الوقت فرض عين فعلم ان هجرتهم صحت والثواب لم يترتب فمعنى الحديث انما ثواب الاعمال بالنيات فلو توضأ وضوء غير منوي لا يترتب عليه الثواب لكنه يصح مفتاحا للصلوة ثم اعلم ان المراد بالاعمال في الحديث العبادات فان كثيرا من المباحات تعتبر شرعا بلا نية كالطلاق والنكاح كذا قال ابن الهمام [2] قوله وهو الاسالة والاصابة اي اعم من ان يكون مع الولاء والترتيب والتسمية والنية او بدونها قال العلامة الحلبي الغسل الاسالة والمسح في اللغة امرار الشيء على الشيء بطريق المماسة وفي الشرع اصابة اليد المبتلة ما امر بمسحه [3] قوله الا نسخا اي لاطلاق الكتاب [4] قوله باخبار الاحاد لا يذهب عليك ان حديث انما الاعمال بالنيات خبر مشهور صرح به السيد الشريف في رسالة اصول

سوال جواب واما زيادة كونه جواب سوال مقدر تقريره ان مطلق الطواف غير مراد بالاجماع فانه قيد بسبعة اشواط وشرط الابتداء من الحجر الاسود فثبت انه مجمل لمعنى زائد عليه ثبت شرعا كالربوا فيجوز ان يلحق خبر الطهارة بيانا قلنا انه ليس مجمل في نفسه لكن في حق المبالغة والابتداء مجمل لان الامر صدر بصيغة تطوف وتاء التفعل للتكليف و المبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد او من حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر الواحد في العدد والابتداء بيانا له فانه يصلح بيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا يصلح بيانا له لان الطواف مع الطهارة يصلح بالمبالغة في نفس الطواف بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد كذا في المعدن ١٢

عطف على قوله شرط الولاء ونفريع رابع عليه اى اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل تاويل القروء بالاطهار فى قوله تعالى وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ وبيانه ان قوله تعالى قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاول الشافعى بالاطهار لقوله تعالى فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ على ان اللام للوقت اى فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق لم يشرع الا فى الطهر بالاجماع واوله ابو حنيفة رح بالحيض بدلالة قوله تعالى ثلثة لانه خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يشرع الا فى الطهر فاذا طلقها فى الطهر وكانت العدة ايضا هى الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب ذلك الطهر من العدة اولا فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعى يكون قرأين وبعضا من الثالث لان بعضا منه قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلث اخر ما سوى هذا القرء يكون ثلثا وبعضا وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذى هو ثلثة واما اذا كانت العدة هى الحيض والطلاق فى الطهر لم يلزم شىء من المحذورين بل تعد ثلث حيض بعد مضى الطهر الذى وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعى يمكن ان يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله ثلث لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان يذكر ويراد به ما دون الثلث كما فى قوله تعالى اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ بخلاف اسماء العدد فانها نص فى مدلولها واما قوله تعالى فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ فمعناه لاجل عدتهن اى طلقوهن بحيث يمكن احصاء عدتهن وذلك بان يكون فى طهر لا وطى فيه لانه يعلم ح انها غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا فى طهر وطى فيه لانه لم يعلم ح انها حامل تعتد بوضع الحمل او غير حامل تعتد بالحيض وكذا لا تطلقوا فى الحيض لان هذا الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذى يليه فينبغى ان يحتسب ثلث حيض اخر فتطول العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعى فى هذا المقام قرائن تستنبط من نفس الاية بوجوه متعددة قد ذكرناها فى التفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها ثم ان

صه ليس بوزنه تبطل الاستحاجته ١٢ قمر الاقمار شرح نور الانوار

نور الانوار

شرح قمر الاقمار مع سوال جواب

حكم الخاص

سوال جواب قوله والطلاق لم يشرع ١٤ اشارة الى جواب سوال مقدر تقديره ان حمل الاقراء على الاطهار كما يستلزم ابطال الخاص على للطلاق فى الطهر كذا حملها على الحيض يستلزم ابطاله فى عدة المطلقة فى الحيض باذكرتم فى الطهر فلا اختصاص لابطال الخاص بحمل القروء على الاطهار بل هو لازم على كل تقدير فحمل القروء على الحيض فقال فى جوابه والطلاق الخ حاصل الجواب ان الطلاق مشروع فى الطهر فالنص بيان لحكم الطلاق المشروع وهو لو وقع فى الطهر لانه مقصود فى نظر الشارع فالنص ليس دالا على عدة المطلقة فى الحيض بل يعلم حكمه بالقياس فلا يلزم فى الصورة المذكورة من اعتداد الحيض على من العدة الا يحب العدة بالنقصان وبعض حيض حتى يلزم ابطال الخاص الذى هو ثلثة بالنقصان والزيادة

نور الانوار
شرح تم الافادة مع سوال جواب
حكم الخاص

ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اربع منها ما تم الآن وثلث منها ما سيجئ واورد بين هذه الاربعة والثلثة باعتراضين للشافعي رح علينا مع جوابهما على سبيل الجمل المعترضة فقال محللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره وهو جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال لابد فيه من تمهيد مقدمة وهي ان الزوج ان طلق امرأته ثلثا ونكحت زوجا اخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول يملك الزوج الاول مرة اخرى ثلث تطليقات مستقلة بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا اخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول وحينئذ ما بقي من الاثنين او واحدة يعني ان طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان يطلقها اثنين و تصير مغلظة وان طلقها سابقا اثنين يملك الآن ان يطلقها واحدة الا غير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول ان يطلقها ثلثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثاني يكون محللا اياها للزوج الاول بحل جديد ويهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات فاعترض عليه الشافعي رح بان المتمسك في هذا الباب هو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم ان نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث ولا تاثير للغاية فيما بعدها فلو يفهم ان بعد النكاح يحدث حل جديد للزوج الاول ففي هذا ابطال موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني محللا فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث اولى ان لا يكون محللا فلا يكون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المص في جوابه من جانب ابي حنيفة رح ان كون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة

الا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وبيانه ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام
فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا
تعني وجدته خبيثا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا
حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط
وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث
مشهور قبله الشافعي ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق
وهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني
باشارة النص وذلك لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل
اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي حالة الاولى كان
الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله واذا ثبت بهذا
النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث مطلقا ففيما كان الحل ناقصا
وهو ما دون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاكمل
ثم قال المص وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا وهذا ايضا جواب
عن سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي ونقرير السوال ههنا ايضا لابد فيه من
تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد فقطع يده فيها فان كان المسروق
موجودا في يد السارق يرده الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي يجب
الضمان عليه سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة لا يجب الضمان فقط
الا عند الاستهلاك في رواية وذلك لانه حين اراد السارق السرقة يبطل قبيل
السرقة عصمة المال المسروق من يد المالك حتى يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم و
تتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال وانما يجب الرد اذا
كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة

قلنا بوجوب رد المال ولو عاية المعنى قلنا بعدم ضمانه ۔ واعترض عليه الشافعی بان المنصوص عليه فی هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المصنف عن جانب ابی حنيفة رحمه الله تعالى بان بطلان العصمة عن المال المسروق واذا انتهاء من المالك الى الله تعالى انما تثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا اوقع مطلقا فی معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجناية فی عصمته وحفظه واذا كان كذلك ففی شرعه جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال وغايته انه اذا كان المال موجودا فی يده يرد اليه لاجل الصورة ولان جزى بجزئ بمعنى كفى فيدل على ان القطع هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا بين عما ذكرنه فی التفسير الاحمدی وكفاك هذا ثم ذكر المصنف بعد هذا البيان التفريعات الثلثة الباقية على الحكم فقال

لذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع ای ولاجل ان مدلول الخاص قطعی واجب الاتباع صح عندنا ايقاع الطلاق على المرأة بعد ما خالعها خلافا للشافعی رحمه الله تعالى وبيانه ان الشافعی يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده وليس بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف اوتسريح باحسان ای الطلاق الرجعی اثنان او الطلاق الشرعی مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف ای مراجعة بحسن المعاشرة اوتسريح باحسان ای تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال فان خفتم

نور الانوار

حکم الخاص

ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اى فان ظننتم يا ايها الحكام ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به وخلصتها من الزوج وطلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة فى الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعنى الطلاق لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اى فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ويطأها وطلقها فالشافعى يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء فيتبع ان يقع بعد الخلع وهو ايضا طلاق غايته انه يلزم ان تكون الطلقات اربعة اثنتان فى قوله الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هذه ولكنه لا باس به فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل مندرج فى الطلقتين فكانه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا رجعيتين فحينئذ يجب امساك بمعروف او تسريح باحسان او كانتا فى ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الآية وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذى بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل الذى ليس كذلك وانه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله تعالى فان خفتم ولكن يرد ان هذا كله انما يصح اذا كان التسريح بالاحسان اشارة الى ترك المراجعة كما هو الحق واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبى عليه السلام انه قال هو الطلاق الثالث فحينئذ يكون قوله فان طلقها بيانا لتلك ولا تعلق له بمسألة الخلع اصلا فيكون المعنى ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالاحسان فطلقها ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا

سوال جواب قوله اذا كان التسريح بالاحسان اشارة الخ اجيب انه لو كان التسريح اشارة الى الطلقة الثالثة يلزم حمل قوله تعالى فان طلقها على الاعادة وان كان اشارة الى ترك المراجعة يلزم حمله على الافادة وحمله على الافادة اولى من الاعادة والجواب الاول والثانى بطريق المنع والثالث بطريق التسليم قوله فطلقها ثالثة بعد الخلع قوله اما اذا كان اشارة الخ اجيب عن هذه الاشارة انه وقوع الطلاق بعد الخلع ثابت بقوله عليه السلام الخلع طلقة بائنة وذلك لان بعد البائن يصح الطلاق اذا كانت العدة باقية فكذا بينهما ان بعد الطلقة الثالثة ترك المراجعة واما قوله عليه السلام فمحمول على المجاز والمعنى المجازى هو ترك المراجعة والعلاقة بينهما ان بعد الطلقة الثالثة ترك المراجعة فكذلك المراجعة بعد انقضاء العدة ١٢

نور الانوار
حكم الخاص

والبسط فى التفسير الاحمدى ووجب مهر المثل بنفس العقد فى المفوضة عطف على قوله صح ايقاع الطلاق وتفريع على حكم الخاص اى ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تاخير الى الوطى فى المفوضة وهو ان كان بكسر الواو فالمعنى التى فوضت نفسها بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى التى فوضها وليها بلا مهر وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعى وتحقيقه ان المرأة التى فوضها وليها بلا مهر او على ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعى الا بالوطى فلو مات احدهما قبل الوطى لا يجب المهر لها عند الشافعى وعندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد فى الذمة ويجب اداؤه عند الوطى والموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اى احل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر فى اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا فى الوجوب على الذمة ولكن بشرط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخى الى الوطى بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال اصلا واليه يشير قوله محصنين غير مسافحين وفى هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها فى حاشية التفسير الاحمدى وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اى ولاجل ان العمل بالخاص وجب ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مفوض تقديره الى العباد وبيانه ان تقدير المهر عند الشافعى مفوض الى راى العباد واختيارهم فكل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يتقدد

من سبب من وجه وحكم من وجه فيحمل الاحتياط فيهما فيه كذا قال الشارح فى حاشية التفسير الاحمدى ٣٠ قوله

سوال جواب قوله وفى هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها فى التفسير الاحمدى الخ وهو ما ذكر فى حاشية البزدوى المنقول من الكشف ان التمسك بهذه الآية من اصحابنا فى الاستغناء فى المفوضة لان فيه دليل على كونه مشروعا بمال وليس فيه دليل على نفى كونه مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل وقد قام الدليل على كونه مشروعا بلا عوض وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية وقوله وانكحوا الايامى فانه باطلاقه يدل على ما ذكرنا قلت حمل المطلق على المقيد فى حكم واحد فى حادثة واحدة كما فى كفارة اليمين و نحوها كذلك وفيه نظر لان المطلق والمقيد ليسا واردين فى الحكم بل فى السبب وهو النكاح لانه سبب للحل سائر التصرفات والمطلق والمقيد اذا وردا فى السبب يجرى كل واحد منهما على سببه اذ لا مزاحمة فى الاسباب فان قيل حمل لنا فى السبب ايضا فما ذكر صاحب الكشف مبنى على زعم الخصم قلنا صاحب الكشف صرح بانهما وردا فى الحكم فلنا هذا البحث والله فان قول صاحب الكشف وهو ان فيه دليل على كونه مشروعا بمال وليس فيه دليل على نفى كونه مشروعا بلا مال فممنوع الا ترجح على صاحب البزدوى الا انه صرح فى البزدوى بان فى الآية دليلا على نفى النكاح مشروعا بلا مال حيث قال فانما احل الابتغاء بمال بكلمة الحصر وفى الحاشية انما احل الابتغاء بالمال دل على الحصر بالاتفاق فكان الحصر دليلا قاطعا على نفى كونه مشروعا بلا مال ١٢

نور الانوار

حكم الخاص

فی جانب الاکثر لکن یقدر فی جانب الاقل وهو ان لا یکون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالی قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم وما ملکت ایمانهم ای قد علمنا ما قدرنا علیهم فی حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنی التقدیر وکذلک ضمیر المتکلم خاص علی ما قالوا وکذا الاسناد خاص عند صاحب التوضیح فعلم ان المهر مقدر فی علم الله تعالی وقد بینه النبی علیه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم وکذا التقییس علی قطع الید لانه ایضا عوض عشرة دراهم فالتقدیر خاص وان کان المقدر مجملا محتاجا الی البیان وهذا فی اصطلاح الفقهاء واما فی اللغة فهو حقیقة فی الایجاب والقطع ولهذا قال الشافعی رح ان الفرض ههنا بمعنی الایجاب بقرینة تعدیته بعلی وعطف علی ما ملکت ایمانهم علی ازواجهم لان المهر لا یقدر فی حق ما ملکت ایمانهم فیکون المراد به النفقة والکسوة وهو واجب فی حق الازواج وما ملکت ایمانهم جمیعا قلنا تعدیته بعلی انما هو لتضمین معنی الایجاب وعطف ما ملکت ایمانهم بتقدیر فرضنا ما ای وما فرضنا علیهم فیما ملکت ایمانهم علی ان یکون هذا بمعنی اوجبنا والاول بمعنی قدرنا هکذا قالوا ثم ذکر المصنف رح دلائل کل من المسائل الثلث فقال عملا بقوله تعالی فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالکم وقد علمنا ما فرضنا علیهم فقوله عملا تعلیل لقوله صح اه علی طریق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الی المسألة الاولی وقوله تعالی ان تبتغوا باموالکم ناظر الی المسألة الثانیة وقوله قد علمنا ما فرضنا علیهم ناظر الی المسألة الثالثة وقد بینت کل ذلک بالتفصیل تحت کل مسألة فتامل ثم لما فرغ المصنف رح عن تعریف الخاص وحکمه وتفریعاته اراد ان یبین بعض انواعه المستعملة فی الشریعة کثیرا وهو الامر والنهی فقال ومنه الامر وهو قول القائل لغیره علی سبیل الاستعلاء افعل ای من الخاص الامر یعنی مسمی الامر لا لفظ الامر لانه لا یصدق علیه انه لفظ وضع لمعنی معلوم وهو الطلب علی الوجوب

سوال جواب قوله وکذا الاسناد خاص عند صاحب التوضیح اه جواب سوال مقدر تقدیره ان الخاص من عوارض الالفاظ والاسناد نسبة احدی الکلمتین الی الاخری وهو امر معنوی فکیف کان خاصا فاجاب عنه الشارح بانه خاص عند صاحب التوضیح لانه قال الاسناد قائم بالمنتسبین وهما المضاف والمضاف الیه وهما من الالفاظ فکذا هذا ما حکم الخاص قوله فالتقدیر خاص الا دفع وهم وهو ان کون المهر مقدرا فی علم الله تعالی مع بیان النبی علیه السلام ینافی الخصوص لان الخاص لا یحتمل البیان حاصل الدفع ان بیان التقدیر والمقدار فرق فنفس التقدیر هو فعل الدائم خاص لا یحتمل البیان ولا اجمال فیه وانما المجمل المقدر الذی هو محل لفعل الواقع وهو لیس بخاص فی الکلام نه قوله یعنی مسمی الامر اه دفع الوهم وهو ان المتوهم یتوهم من ان المراد من الامر هو الالف والمیم والراء وهو لیس من الخاص بل هو مشترک بین سائر الصیغ فاجاب بقوله یعنی اه

نور الانوار
شرح قمر الاقمار مع سوال جواب

مبحث الامر

والقول مصدر يراد به المفعول لان الامر من اقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس والدعاء ويبقى فيه النهي داخلاً فيخرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل كل ما كان مشتقاً من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضراً او غائباً او متكلماً معروفاً او مجهولاً ولكن بشرط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل ويعد القائل نفسه عالياً سواء كان عالياً في الواقع او لا ولهذا نسب الى سوء الادب ان لم يكن عالياً وما ذكرنا انه فهم ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء لان الالتماس والدعاء ايضاً امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما اريد به التهديد والتعجيز لانه ايضاً على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام الفعل وذا لا يصدق الا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما ويختص مراده بصيغة لازمة بيان لكون الامر خاصاً يعني يختص مراد الامر وهو الوجوب بصيغة لازمة للمراد والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين اي لا يكون الامر الا للوجوب ولا يثبت الوجوب الا من الامر دون الفعل فيكون نفياً للاشتراك والترادف جميعاً وذلك بان يقال ان دخول الباء ههنا على المختص على طريقة قولهم خصصت فلاناً بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الاباحة والندب وهذا نفي الاشتراك ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه ولا يكون المراد مفهوماً من غير الصيغة وهو الفعل وهذا نفي الترادف او يقال ان الباء داخلة على المختص كما هو اصلها اي لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل فيكون هو نفياً للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون هو ايضاً نفياً للترادف لان اللزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك لفظاً فينبغي ان يحمل اللازم على اللازم المساوي لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فقد فهم حينئذ نفي الترادف والاشتراك جميعاً كناية ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصداً فقال حتى لا يكون الفعل موجباً اذا كان المراد

سوال جواب قوله والقول مصدر اه جواب سوال مقدر تقديره ان هو مفرد وضمير المذكور الذات والقول عرض فلا يصح حمل عليه او جواب سوال بطريق آخر تقديره ان معنى قول هو التلفظ وهو صفة قائمة بالمتكلم وهو ليس بخاص لانه لفظ فاجاب بقوله والقول اه قوله والمراد بقوله افعل اه جواب سوال وهو ان لقائل ان يقول ان الوجوب قد يوجد بدون هذه الصيغة فما معنى قوله افعل كذا في الكشف او جواب سوال بطريق آخر وهو انه خرج منه الامر باللام كقوله لتفعل والامر الغائب والمتكلم والمعروف والمجهول فاجاب الشارح بقوله والمراد بقوله افعل كل ما كان قوله سواء كان حاضراً او غائباً اه الامر الحاضر وهو الذي يطلب منه الفعل من الفاعل المخاطب كقوله اضرب وسمي الامر بغير اللام ايضاً وامر الغائب الذي يطلب الفعل من الفاعل الغائب كقوله ليضرب والامر المتكلم الواحد وهو الذي يطلب الفعل من الفاعل المتكلم كقوله لاضرب والامر المتكلم مع الغير كقوله لنضرب والامر المعروف وهو الذي يكون الفعل منسوباً الى الفاعل كاضرب عمراً والامر المجهول وهو الذي يكون الفعل منسوباً الى المفعول كليضرب ولنضرب زيد اه قوله ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل الخ

مخصوصًا بالقبيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبًا على الامة غير موانه عليه السلام خلافًا لبعض اصحاب الشافعي فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام ايضًا موجب أما لانه امر وكل امر للوجوب وأما لانه مشارك للامر القولي في حكم الوجوب فهذا الخلاف بيننا وبينهم في كل ما لم يكن سهوًا منه عليه السلام والطبعًا ولا مخصوصًا به فالاقدام كونه موجبًا بالاتفاق للمنع عن الوصال وخلع النعال متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبًا وحجة لنا اى لمنعه عليه السلام اصحابه عن صوم الوصال وخلع النعال روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني يعني انهم لا يستطيعون الصيام متواليًا الليل والنهار ولى قوة وحالة من عند الله اطعم عنده واسقي من شراب المحبة كما قال قائل شعر وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب فهو من انوى الامة المجاهدين بعضهم من غير فطر لو ارادوا العجز عن حمل كواهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وروى انه عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعلك فقال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما قذرًا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرًا فليمسحه وليصل فيهما هذه تمسكًا لابي حنيفة اما الشافعي فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب كالامر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل متابعة افعاله لازمة لامر فاجاب عنه المصنف بقوله والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبًا لا تبعوه بلا ورود القول ولم يحتاجوا الى هذا القول اصلا وقال تارة على سبيل الانتزاع ان الفعل قسم من الامر لان الامر نوعان قول وفعل لانه اطلق الله تعالى لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد اى فعله لان القول

سوال جواب ...

لا يوصف بالرشيد انما يوصف بالسداد فاجاب المصنف عنه بقوله وسمى الفعل لانه سببه اى سمى الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز انما الكلام في الحقيقة ولما فرغ عن نفى الترادف قصدا شرع فى نفى الاشتراك قصدا فقال وموجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف يعنى ان موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه بعض ولا الاباحة كما ذهب اليه بعض ولا التوقف كما ذهب اليه بعض ولا الاشتراك لفظا ومعنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه اخرون ولو يذكره المص لانه يفهم مما ذكره التزاما فاهل الندب يقولون الامر للطلب فلابد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا متأديا بطلب وادناه الندب هذا كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب ان يكون ماذونا فيه ولا يكون حراما وادناه هو الاباحة هذا كقوله تعالى فاصطادوا والمتوقفون يقولون ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينة على احدها لم يعمل به فيجب التوقف حتى يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقه ما لم تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينة يحمل عليه على حسب المقام سواء كان بعد الحظر او قبله متعلق بقوله وموجبه الوجوب ورد على من قال ان الامر بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تع واذا حللتم فاصطادوا ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القران كقوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والاباحة في قوله تع واذا حللتم فاصطادوا لم يفهم من الامر بل من قوله تع احل لكم الطيبات ومن ان الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون حرجا عليهم فينبغى ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب ثم انما يحمل على غيره بالقرائن المجاز ثم شرع فى بيان دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص

٢ الندب والاباحة اذا انتفت انتفيا والخيرة بكسر الاول وفتح الثانى الاختيار كذا فى الصحاح وقوله عن المامور وقوله بالنص

نور الانوار

مبحث الامر

نور الانوار
شرح قمر الاقمار مع سوال جواب
بحث الامر

اى انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لان معناه اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان يكون لهم الاختيار من امرهما اى ان شاؤا قبلوا الامر وان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الايتمار بامرهما ولا يكون ذلك الا فى الواجب وقيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس اللعين اى ما نفع لك الاختيار بعد ان امرتك فلم تركت السجود واستحقاق الوعيد لتارك عطف على قوله انتفاء الخيرة اه اى انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اى فليحذر الذين يخالفون عن امر الرسول عليه السلام ويتركونه ان تصيبهم فتنة فى الدنيا او عذاب اليم فى الآخرة وهذا الوعيد لا يكون الا بترك الواجب ولكن يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع وانه لم لا يجوز ان تكون المخالفة على وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق الكلام دال على ان هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى برهان ومصادرة على المطلوب وان المخالفة فى مستعمله انما تطلق على ترك العمل به فتامل ودلالة الاجماع والمعقول عطف على ما قبله وفى بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول يدل لان عليه فح هو جملة مستقلة معطوفة على مضمون سابقها وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم اجمعوا على ان كل من اراد ان يطلب فعلا من احد لا يطلب الا بلفظ الامر والكمال فى الطلب هو الوجوب والاصل عدم الاشتراك فتعين ان موجبه الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان نفس الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لانه مختلف فيه بل انما الاجماع على شئ يدل عليه وكذا الدليل المعقول يدل على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال كلها كالماضى والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص فينبغى ان يكون

سوال جواب قوله معطوفة على مضمون سابقها جواب سوال وهو ان المذكور فى بعض النسخ مركب تام والمركب فيما قبله وهو قوله لانتفاء الخيرة وغيره مركب تقييدى والمركب التقييدى مفرد ناقص عطف امر كتب هو الجملة الكاملة على المفرد وهو الجملة الناقص غير جائز فاجاب عنه الشارح بقوله معطوفة اه يعنى ان العطف على مضمونها لا على اللفظ ومضمونها مركب تام وهو ان تارك الامر يستحق الوعيد بالنص ١٢

نور الانوار

مبحث الامر

الامر كذلك دالا على معنى الوجوب في ليس هذا الاثبات اللغة بالقياس بل لاثبات
كون الاصل عدم الاشتراك وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل و
لو يفعل استحق العقاب فلو لم يكن الامر للوجوب لما يفيد استحق ذلك العقاب وقد نقل في
بيان النصوص والمعقول وجوه اخر تركناها للاطناب ثم شرع المصنف في بيان انه اذا لم يرد بالامر
الوجوب فماذا حكمه واذا اريد به الاباحة او الندب اي اذا اريدت بالامر الاباحة و
الندب وعدل عن الوجوب فيه اختلف فيه فقيل انه حقيقة لانه بعضه اي ان الامر
حقيقة اي الاباحة والندب ايضا لان كل واحد منهما بعض الوجوب وبعض الشيء يكون
حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة هي جواز
الفعل والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما مستعملا في بعض معنى الوجوب
وهو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا
لانه جاوز اصله اي قيل انه ليس بحقيقة بل مجاز لانه قد جاوز اصله وهو
الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز
الترك والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس
الذي هو جواز الفعل فقط ظن انه مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة و
من نظر الى الجنس والفصل جميعا ظن ان كلا منهما معان متباينة وانواع على حدة
فلا يكون الا مجازا واما التحقيق ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغة الامر فقد ذكر
في التلويح بما لا مزيد عليه ثم لما فرغ المصنف عن بيان الوجوب وحكمه اراد ان يبين انه هل
يحتمل التكرار ولا فقال ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اي لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب
التكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي رح يعني اذا قيل
مثلا صلوا كان معناه افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار
عندنا اصلا وذهب قوم الى ان موجبه التكرار

سوال جواب قوله فقد ذكر في التلويح فالاكثرون على ان هذا الاختلاف انما هو في وضع الامر اعني صيغة الامر وهو فعل حقيقة في الوجوب الكامل كما مر ان موجب الامر اي
صيغة الوجوب حقيقة والندب والاباحة وغيرها من المعاني مجاز او الصيغة اذا استعملت في الوجوب فذلك حقيقة الصيغة واذا استعملت في الندب والاباحة يكون حقيقة
قاصرة عند فخر الاسلام ومجازا عند الكرخي والجصاص ولا يرد على ما ذكرنا اولا ان الصيغة في غير الوجوب مجاز اتفاقا عند فخر الاسلام والكرخي والجصاص انما نقول على مذهب الكرخي
والجصاص ظاهر واما فخر الاسلام فقد اول كلامه بان الصيغة عند الاطلاق حقيقة في الوجوب خاصة وعند القرينة حقيقة قاصرة في الندب والاباحة ونظارة لفظ العشرة مثلا حقيقة
في الكل عند الاطلاق وحقيقة قاصرة في سبعة عند انضمام القرينة مثلا وهو ثلاثة وعند البعض هذا الاختلاف في لفظ الامر بدليل صحة النفي اي لنفي الامر من الصيغة الندب
في مثل صلوة الضحى فانه يقال امرت بصلوة الضحى وهذا النفي انما هو من لفظ الامر لانه لا معنى للنفي من الصيغة كذا في التلويح ۱۲

انه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس العامنا هذا یا رسول الله ام للابد ففهم
التکرار مع انه کان من اهل اللسان ثم لما علم ان فیه حرجاً عظیماً اشکل علیه فسأل
وذهب الشافعی رحمه الله الی ان یحتمل التکرار لان اضرب مختصر من اطلب منا ضرباً
وهو نکرة والنکرة فی الاثبات تخص لکنها تحتمل العموم فیحمل علیه بقرینة تقترن بها
والفرق بین الموجب والمحتمل ان الموجب یثبت بلا نیة والمحتمل یثبت بالنیة ودلیلنا
سیاتی سواء کان معلقاً بشرط او مخصوصاً بوصف او لم یکن رد علی بعض اصحاب
الشافعی رحمه الله فانهم ذهبوا الی انه اذا کان الامر معلقاً بشرط کقوله تعالی وان کنتم
جنباً فاطهروا او مخصوصاً بوصف کقوله تعالی السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما
یتکرر بتکرر الشرط والوصف فان الغسل یتکرر بتکرر الجنابة والقطع یتکرر بتکرر
السرقة وعندنا المعلق بالشرط وغیره وکذا المخصوص بالوصف وغیره سواء فی
انه لایدل علی التکرار ولا یحتمل لکنه یقع علی اقل جنس ویحتمل کله استدراک من
قوله ولا یحتمله کان قائلاً یقول لما لم یحتمل الامر التکرار عندکم فکیف یصح عندکم
نیة الثلث فی قوله طلقی نفسک فیقول ان الامر یقع علی اقل جنس وهو الفرد
الحقیقی ویحتمل کل الجنس وهو الفرد الحکمی ای الطلقات الثلث لامن حیث انه عدد
بل من حیث انه فرد ولا من حیث انه مدلوله بل من حیث انه منوی والیه
اشار بقوله حتی اذا قال لها طلقی نفسک انه یقع علی الواحد الا ان ینوی الثلث
لان الواحد فرد حقیقی متیقن والثلث فرد حکمی محتمل ولا تعمل نیة الثنتین الا
ان تکون المرأة امة ای لا تصح نیة الثنتین فی قوله طلقی نفسک لانه عدد محض
لیس بفرد حقیقی ولا حکمی لیس مدلولا للفظ ولا محتملا له الا اذا کانت تلک
المرأة امة لان الثنتین فی حقها کالثلثة فی حق الحرة فهو واحد حکمی کالثلث
فی حقها واما اذا قال طلقی نفسک ثنتین فحینئذ انما تقع ثنتان

حرع سه القائل الفاضل الشیرازی فی حاشیة علی شرح مختصر العضدی ۱۲ منه رح

سوال جواب قوله لکنه دفع وهو یرد علی المخ... وهو ان الامر لایحتمل التکرار والعدد وانما حاصله ولو بتکراره لانه یفهم من نفی التکرار لان تکرار او امر الشرع
یستلزم العدد فاذا انتفی التکرار انتفی العدد فکیف یصح نیة الثلثة فی قوله طلقی نفسک فاجاب بقوله لکنه الخ قوله لامن حیث الخ جواب سوال مقدر تقریره انه اذا کان
فرداً کان موجباً فینبغی ان یثبت بلا نیة فاجاب بقوله لامن حیث قوله واما اذا قال الخ جواب النقض الذی یرد علی قوله ان الاثنین لیس بمحقق اللفظ وهو
انه اذا قال الرجل لامرأته طلقی نفسک ثنتین یقع ثنتین لان ذکر الثنتین تفسیر له وهو انما یکون بما هو من محتملات اللفظ فاجاب الشارح
بقوله واما اذا الخ ۱۲

لاجل انه بيان تغيير لما قبله لا بيان تفسير له لان طلقى لا يحتمل ثنتين حتى يكون

بيانا له ثم اورد المصنف دليلا على ما هو المختار عنده فقال لان صيغة الامر مختصرة

من طلب الفعل بالمصدر الذى هو فرد اى انما لا يقتضى الامر التكرار لانه مختصر من

طلب الفعل بالمصدر فقولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر

من اطلب منكم الصلوة وقوله طلقى مختصر من افعلى فعل الطلاق والمصدر المختصر منه

فرد لا يحتمل العدد وكيف يحتمله ومعنى التوحد مرعى فى الفاظ الوحدان فالفعل

المختصر منه اولى ان لا يحتمل العدد وبهذا القدر تم الدليل على الاصل الكلى ثم قوله وذلك

بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما بيان للمثال المختص اعنى قوله طلقى نفسك لان

الطلاق هو الذى يتصف بالجنسية والفرد الحكمى ومعزلية المثنى واما ماسواه

فلا يعلو فيه الفرد الحكمى الا فى آخر العمر وما تكرر من العبادات فباسبابها لا بالاوامر

جواب سوال يرد علينا وهو ان الامر اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمل فباى وجه

تتكرر العبادات مثل الصلوة والصيام وغير ذلك فيقول ان ما تكرر من العبادات

ليس بالاوامر بل بالاسباب لان تكرار السبب يدل على تكرار المسبب فاذا

وجد الوقت وجب الصلوة ومتى يأتى رمضان يجب الصيام ومهما قدر على

ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج فى العمرة الا مرة لان البيت واحد

لا تكرار فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء

فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل سبب

يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرار العبادات بتكرر

الاوامر المتجددة حكما وعند الشافعى رح لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها

ثنتين اذا نوى الزوج بيان لخلاف الشافعى رح فى اصل كلى على وجه

يتضمن الخلاف فى المسألة المذكورة يعنى ان عنده

نور الانوار

مبحث الامر

سوال جواب قوله بيان للمثال جواب سوال مقدر تقديره ان ارادة الجنس هو الفرد الحكمى لا يتحقق فى سائر الاوامر لانه لا يعلو الا فى آخر العمر فما الفائدة فى قول الماتن والجنسية فاجاب الشارح بقوله بيان الخ

نور الانوار

مبحث اسم الفاعل

لما احتمل كل امر التكرار سواء كان امر الشارع او غيره تملك المرأة في قول طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ذلك وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها واحدة ثم اورد المص بتقريب بيان الامر بيان اسم الفاعل لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون هو بيان وجه التشبيه وقوله يدل وقع حالا اي كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسياتي بيانه حتى ان آية السرقة الا السرقة واحدة وبالفعل لواحد لا تقطع الايدي واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشافعي فيما ذهب اليه بيانه ان الشافعي رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة بل خلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد او الكل وكل السرقة لا يعلم الا في آخر العمر صار الواحد مرادا بيقين وبالفعل لواحد لا تقطع الا يد واحدة وايضا فاقطعوا دال على القطع وهو ايضا لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي ان لا تقطع الرجل اليسرى في الكرة الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير معترضة بها في الآية فلا باس ان يثبت بنص آخر واليد لما كانت معترضة بها في الآية وتعين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى بخبر الواحد الذي لا تجوز الزيادة به على الكتاب لانه لم يبق المحل المعين الذي تعين بالاجماع بخلاف الجلد فانه كلما يزني غير المحصن يجلد لان البدن صالح للجلد دائما ولما فرغ المصنف

ويجوز القضاء بنية الاداء ان يذكر لفظ الاداء في النية لفظا ويراد به القضاء وتبعه الشارح حيث قال في الموضعين تمثيلا بان يقول الخ والعجب من بحر العلوم انه اكتفى بذكر الايراد في التنوير

عن بيان التكرار وعند شرع في تقسيم الوجوب فقال وحكم الامر نوعان اداء وهو تسليم
عين الواجب بالامر يعني ما ثبت بالامر وهو الوجوب نوعان وجوب اداء ووجوب قضاء فالاداء
هو تسليم عين ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له هذا
هو معنى التسليم والا فالافعال اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام
وغيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل
بالوقت أجيب بان قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالواجب وهذا بدل المص قوله نفس الواجب بقوله
عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب او عينه كناية عن اتيانه في الوقت فلا حاجة الى زيادة
قوله في وقته كما زاد البعض كذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر يدل على ان الآمر هو المستحق
وقضاء وهو تسليم مثل الواجب عطف على قوله اداء بمعنى وجوب قضاء وهو تسليم مثل الواجب
بامر اعلينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب اولا في غير ذلك الوقت وكان ينبغي
ان يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده
بل كلاهما لله تعالى والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقا له الى القضاء الذي كان عليه
وانما لم يقيده به لشهرة امره وكونه معلوما بالالتزام واما النفل فانما يقضى اذا لزم بالشروع
وحرم لو سبق نفلا بل صار واجبا ولكنه يؤدي مع انه ليس بواجب فينبغي ان يراد بقوله عين
الواجب الثابت ليعلم النفل هكذا قيل وفيه وجوه اخر ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز
الاداء بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل كل من الاداء والقضاء مكان
الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اقضي ظهر اليوم
ويجوز القضاء بنية الاداء بان يقول نويت ان اودي ظهر الامس واستعمال القضاء
في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا
اديت صلوة الجمعة لان الجمعة لا يقضى ولذا ذهب فخر الاسلام الى
ان القضاء عام يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن

استعمال كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بنية كل منهما مقام نية الآخر اختيار اعظم العلماء رحمه الله ان هذا

نور الانوار
بحث الامر

سوال جواب قوله يعني اخراجه آه جواب سوال مقدر تقريره ان التسليم عبارة عن انتقال الشيء من نفس الى غيره والواجب وصف كائن في الذمة وهو غير قابل للانتقال فاجاب بقوله
اي اخراجه قوله فالتسليم ذلك الواجب دفع لوهم وهو انه لا تفاوت بين الاداء والقضاء في الهيئة فكيف لا يكون عين الواجب فاجاب بقوله اي تسليم آه قوله واما النفل آه
جواب سوال مقدر تقريره ان تعريف القضاء غير جامع لانه يخرج عنه قضاء النفل الذي شرع فيه لم يتم لانه ليس بواجب بالامر فاجاب بقوله واما النفل آه حاصل الجواب ان المراد
بالواجب اعم من ان يكون ابتداء وبقاء والنفل واجب بالامر بقاء وان لم يكن ابتداء قوله لكنه يؤدي جواب سوال مقدر تقريره ان تعريف الاداء ليس بجامع لاداء النوافل مع انه
اداء وليس بواجب بالاتفاق فاراد بالواجب الثابت في جميع المباحث ثابت بقوله واستعمال القضاء آه جواب سوال وهو ان استعمال احدهما في الآخر على السواء او على التفاوت فاجاب بقوله
استعمال القضاء في الاداء ١٢

يختلف باختلاف الاوقات فاما عند صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب الاداء قبل السبب

فراغ الذمة وهو يحصل بهما فكانت في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية وهو ليس الا في الاداء كما قال الشاعر الذئب يادو للغزال باكله اى يختله ويغلب عليه وأما اذا صام شعبان بظن انه من رمضان فلا يجوز لانه اداء قبل السبب وان صام شوال بظن انه من رمضان يجوز الا انه قضاء بنية الاداء بل لانه اداء بنية القضاء وانما الخطأ في ظنه فهو معفو ثم انهم اختلفوا فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء ام لا بد له من سبب على حدة فبينه المص بقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اى القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند المحققين من عامة الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص الموجب للاداء وهو قوله تع اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام دال بعينه على وجوب القضاء لا حاجة الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تع فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل انما ورد للتنبيه على ان الاداء باق في ذمتكم بالنصين السابقين لو يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز عنه امر معقول في نفسه فعدينا حكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص هو المنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي لا بد للقضاء من نص جديد موجب سوى نص الاداء فقضاء الصلوة والصوم عنده لا بد ان يكون بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تع فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وما لم يرد النص فيه انما يثبت القضاء بسبب التفويت الذي يقوم مقام نص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوات فعندنا يجب القضاء في الفوات

نور الانوار
عمم على وجه الذى شرع
او لا تجعل فعل النفل مقابلا للكامل
غير مستقيم فاجاب صاحب الانوار بقوله
ويعنى بالكامل ما يؤدى على
الوجه الذى ١٢
مبحث الامر

سوال جواب قوله واما اذا صام شعبان الاجواب سوال يرد على فخر الاسلام وهو ان يقال ان فخر الاسلام قال ان الاداء ينبئ عن شدة الرعاية فعلى هذا ينبغى ان يجوز اذا صام شعبان بظن انه من رمضان لان فيه مبالغة في شدة الرعاية مع انه لا يجوز فاجاب بقوله واما اذا صام الخ وجواب سوال بطريق آخر وهو ان استعمال كل واحد من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز فلا بد من تعذر الحقيقة كما هو شرط المجاز فاذا صام من شعبان بظن انه من رمضان كان الاداء متعذرا فينصرف الى المجاز وهو القضاء فاجاب بقوله لانه اداء قبل السبب وهو لا يجوز لعدم توجه الخطاب فكذا القضاء لانه مبنى على وجوب الاداء قبل يرد عليه ان الاداء لما لا يجوز قبل الوقت فكذا القضاء لانه من رمضان ثم ان ذلك من الاداء فاجاب بقوله لانه قضاء بنية الاداء بل لانه اداء بنية الاداء انما الخطأ في الظن وهو دفع قوله وان صام شوال جواب سوال يرد على الشيخ فخر الاسلام انه قال لا يجوز اطلاق الاداء على القضاء لعدم شدة الرعاية وتقرير السوال هكذا ان هذا منقوض اذا صام شوال بظن انه من رمضان يجوز مع انه استعمال الاداء في القضاء فاجاب صاحب الانوار بقوله وان صام الخ ومعنى قوله بل لانه اداء بنية القضاء هذا لا انه قضاء بنية الاداء ولانه ظنا لا قصدا ومراد فخر الاسلام بعدم الجواز الاطلاق على القضاء قصدا قال صاحب الانوار في هذا التقسيم مسامحة وطريق ظهوره ان المتقرر عند الاولين التقابل في اقسام التقسيم الواحد وههنا ليس كذلك لان الاداء الذى ينقسم للقضاء اما ان يراعى فيه جميع حقوق الصلوة اولا فان كان الاول فهو داخل في الكامل وان كان الثاني فهو داخل في القاصر واجيب بوجهين اما الاول فهو ان مبنى كلام المتن على المجاز ان المراد بالاقسام المقسم من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء كما اشار اليه الشارح بقوله وينبغ اما الثاني ان الكامل والقاصر لا يطلقان في العرف الاعلى نوعى اداء المحض ان وجد في الشبه بالقضاء فكانت المقابلة بين المحض والشبيه بالقضاء بعينه هي المقابلة بين الكامل والقاصر وبين الشبيه بالقضاء والاولى هو ان المراد بالاداء المحض ما لا يكون فيه فوت ما التزم هذا غير مسلم لان تعريف الاداء المحض موجب للقضاء فيما ورد فيه نص جديد كالصلوة والصوم فعدينا وجاوزنا حكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص جديد للقضاء فان قلت في صورة وجوب القضاء فيما لم يرد فيه نص جديد للقضاء بالقياس وهو سبب جديد

وعنده لا او قيل الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت ولا تظهر ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا يجب في المحل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت وقضاء الحضر في السفر اربع ركعات وقضاء السفر في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سوال مشهور لهم علينا وهو انه ان نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضى اعتكافه في رمضان اخر بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في رمضان الاول كما هو مذهب زفر او يسقط القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرط كما هو مذهب ابي يوسف فعلم ان سبب القضاء التفويت والتفويت مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود فاجاب المصنف بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر يعني في صورة نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود وهو النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود ابتداء بمجرد نذر الاعتكاف ولكن شرف الرمضان الحاضر عارض لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فانتقلنا من الصوم الاصلي المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض ولما فات شرف رمضان عاد الصوم الى كماله وهو الصوم المقصود الاصلي اعني صوم النفل فكانه صدر من الله تعالى ان صوموا النفل

نور الانوار
مبحث الامر

واعتكف فيه والحيوة الى الرمضان الثانى موهوم لانه وقت مديد يستوى فيه الحيوة والممات
ثم اذا لم يصم صوما مقصودا وجاء الرمضان الثانى لم ينتقل حكم الله تعالى الى هذا الرمضان
الثانى وآما اقال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم فيجوز الاعتكاف
فى قضاء رمضان البتة ثم شرع المص فى بيان تقسيم الاداء والقضاء الى انواعهما فقال و
الاداء انواع كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضاء وفى هذا التقسيم مسامحة لان الاقسام
لا تقابل فيما بينها وينبغى ان يقول والاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر
واداء هو شبيه بالقضاء ويعنى بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه
من الوجوه لا من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه ويعنى بالشبيه بالقضاء ما فيه
شبه به من حيث التزامه ويعنى بالكامل ما يؤدى على الوجه الذى شرع عليه وبالقاصر
ما هو خلافه كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب ما شرع فان الصلوة
ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة فى يومين
والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب
الجهر فى الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة
مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذى التزم الاداء مع الامام من اول
التحريمة ثم سبق الحدث فتوضأ واتم بقية الصلوة بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء
من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم ولما كان معنى الاداء
من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل
قضاء شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهرة ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء
هى انه لا يتغير فرضه بنية الاقامة بان كان هذا اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب
الى مصر للتوضى او نوى الاقامة فى موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام ولم يتكلم شرع فى اتمام صلوته فلا
يتم اربعا بل يصلى ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا اذا لم يتقيد

بمسافر بل مقيم او لو بفرغ الامام بعد او تكلم ثم استانف او كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضهم اربعا بنية الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلث كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد ايضا فقال ومنها رد عين المغصوب من انواع الاداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى المالك بدون ان يكون المغصوب مشتغلا بالجناية او بالدين وبدون ان يكون ناقصا بنقصان حسي فهذا نظير الاداء الكامل لانه اداء على الوصف الذي غصبه من غير قصور ومثله تسليم عين المبيع الى المشتري وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه اليه على الوصف الذي وقع عليه العقد ورده مشغولا بالجناية نظير للاداء القاصر اي رد الشيء المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين او الجناية في يد الغاصب ومثله تسليم المبيع حال كونه مشغولا بالجناية او بالدين او بالمرض ففي هذا كله ان هلك المغصوب والمبيع في يد المالك والمشتري بآفة سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع لكونه اداء ولو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن وامهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء نظير للاداء الشبيه بالقضاء اي امهر رجل عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلمه اليها بعد الشراء فهو اداء من حيث انه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد وشبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فاذا كان العبد مملوكا للمالك كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها كان شخصا آخر والحجة في هذا الباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدم اليه تمر وكان القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق على فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذت من المالك كان صدقة عليك واذا اعطيتيه ايانا تصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وهذا على

ص ويتفق على الاغنياء وبريرة على وزن الكريمة جارية معتقة لعائشة وليست عائشة من بني هاشم حتى يحرم الصدقة

نور الانوار

بحث الامر

نور الانوار
بحث الامر

يجبر كثير من المسائل حتى تجبر على القبول تفريع على كونه اداء اى تجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور بعد التسليم وهو من علامة كونه اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه الى المشترى لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل وانفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا بانعدامه وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها بالقضاء يعنى ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير فلما كانت ذات العبد موجودة فى كلا الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان انواع الاداء شرع فى تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو فى معنى الاداء وفى هذا التقسيم ايضا مسامحة وكان قبل والقضاء انواع قضاء محض وهو اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء فى معنى الاداء ويعنى بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو فى معنى الاداء ان يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لا تدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن درك كيفيته لا ان العقل يناقضه وهذا القضاء لا بد فيه من سبب جديد بالاتفاق وانما الخلاف فى القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير للقضاء بمثل معقول اى كقضاء الصوم للصوم فانه معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى فى ذمته والفدية له هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يعقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم هو نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب او صاع من تمر او شعير للشيخ الفانى الذى يعجز عن الصوم لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه

سوال جواب قوله والقضاء انواع الخ واعترض صاحب الانوار بقوله فى هذا التقسيم مسامحة لان الشرط فى اقسام التقسيم الواحد التقابل وههنا ليس كذلك لان القضاء الذى فى معنى الاداء لا يخلو اما ان يكون مدركا بالعقل اولا فان كان الاول فهو داخل فى المعقول وان كان الثانى فهو داخل فى غيره فلا تقابل بينهما وجوابه بعين ما هو من الجواب الاول و لما كان لمتوهم ان يتوهم ان المراد بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء حقيقة فتعريف قضاء المحض صادق على القضاء الذى فى معنى الاداء لانه ايضا ما لا يكون فيه معنى الاداء حقيقة فالتعريف غير مانع فاجاب صاحب الانوار بقوله ويعنى الخ ١٢

نور الانوار
مبحث الامر

فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اى لا يطيقونه او تكون الهمزة فيه للسلب اى يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفانى واما اذا حملت على ظاهرها فهى منسوخة على ما قيل ان فى بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدى ثم نسخ بدرجات على ما عرفته فى التفسير الاحمدى وقضاء تكبيرات العيد فى الركوع هذا نظير للقضاء الذى هو شبيه بالاداء يعنى ان من ادرك الامام فى صلوة العيد فى الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر فى الركوع عندنا من غير رفع يد لان الركوع فرض والتكبيرات واجبة فيراعى حالهما على حسب ما يمكن واما رفع اليد فى التكبيرات ووضعها على الركبتين فى الركوع فكلاهما سنة فلا يترك احدهما بالآخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه بالاداء لان الركوع يشبه القيام لقيام النصف الاسفل على حاله ولان من ادرك الامام فى الركوع فقد ادرك الركعة مع جميع اجزائها من القيام والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يؤتى بها فيه وعند ابى يوسف لا تقضى هذه التكبيرات فى الركوع لانه قد فات محلها كما لا تقضى القراءة والقنوت فيه ووجوب الفدية فى الصلوة للاحتياط جواب سوال مقدر تقريره ان الفدية فى الصوم للشيخ الفانى لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغى ان تقتصروا عليه ولو تقيسوا عليه من مات وعليه صلوة مع انكم قلتم انه اذا مات وعليه صلوة واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدى بعوض كل صلوة ما يفدى لكل صوم على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية فى قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك لان نص الصوم يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا لعلة عامة توجد فى الصلوة اعنى العجز والصلوة نظير الصوم بل اهم منه فى الشان والرفعة فامرنا بالفدية عن جانب الصلوة فان كفت عنها عند الله تعالى فبها والا فله ثواب الصدقة ولهذا قال محمد فى الزيادات تجزئه ان شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تعلق بالمشية قط كما اذا تطوع به

الصوم

به الوارث في قضاء الصوم من غير ايصاء نرجو القبول منه ان شاء الله تعالى فكذا هذا كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية اي كوجوب التصدق بقيمة الشاة ان نذرها الفقير او اشتراها واستهلكها او بعين الشاة ان بقيت حية عند فوات ايام التضحية ايضا للاحتياط كالفدية للصلوة فهو تشبيه بالمسألة المتقدمة وجواب عن سوال مقدر تقريره ان ما لا يعقل شرعا لا يكون له قضاء وخلف عند الفوات والتضحية اي اراقة الدم في ايام النحر غير معقول لانه اتلاف الحيوان فينبغي ان لا يجوز قضاءها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقيمة او بالشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا وانما انتقل الى التضحية بعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام والضيافة انما تكون باطيب الطعام وهو عند الله اللحم المذكى المراق منه الدم ليكون اول تناول الناس من طعام الضيافة الكريمة فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل براسها وعملنا بالمنصوص واذا فاتت الايام صرنا الى الاصل وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل فحكمنا به ثم اذا جاء العام الثاني لم ننتقل من هذا الحكم ولم نقل بقضاءهما على ما كان في العام الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان انواعه في حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة اي من انواع القضاء ضمان الشئ المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدي الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو ايضا مثل معنى وان لم يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال وهو السابق اي المثل

الصوری سابق علی المثل المعنوی فمادام وجد المثل الصوری لم ینتقل الی المثل المعنوی ففیہ تنبیہ علی ان القضاء بمثل معقول نوعان کامل و قاصر کالمثل ھذا متحقق فی حقوق اللہ تعالی ایضا فان قضاء الصلوۃ بالجماعۃ کامل و قضاءھا منفردا قاصر فلو لم یتعرض لہ لانا نقول عندہ ھو قضاء الصلوۃ منفردا کامل و بالجماعۃ اکمل و لا یقیسون حال القضاء علی حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال ھذا نظیر للقضاء بمثل غیر معقول فان ضمان النفس المقتولۃ خطأ بکل الدیۃ والاطراف المقطوعۃ خطأ بکل الدیۃ او بعضھا غیر مدرک بالعقل اذ لا مماثلۃ بین الآدمی المالک المتبذل و بین المال المملوک المتبذل و انما شرعھا اللہ تعالی لئلا تھدر النفس المحترمۃ مجانا اذ القصاص انما شرع اذا کان عمدا لتحصل المساواۃ واداء القیمۃ فیما اذا تزوج علی عبد بغیر عینہ ھذا نظیر للقضاء الذی فی معنی الاداء ولھذا اعبر عنہ بلفظ الاداء ای اذا تزوج الرجل امرأۃ علی عبد بغیر عینہ فحینئذ ان اشتری عبدا وسطا وسلمہ الیھا فلا خفاء انہ اداء و ان ادی الیھا قیمۃ عبد وسط فھذا قضاء لکنہ فی معنی الاداء لان العبد معلوم الذات مجھول الصفۃ فلا بد قطع المنازعۃ بینھما من ان یسلمھا عبدا وسطا والوسط لا یتحقق الا بالتقویم لیکون قلیل القیمۃ ادنی وکثیر القیمۃ اعلی و اوسطھا بین بین فکان المرجع الی التقویم فلھذا کانت القیمۃ فی معنی الاداء حتی تجبر علی القبول کما لو اتاھا بالمسمی تفریع علی کونھا فی معنی الاداء ای تجبر المرأۃ علی قبول القیمۃ کما لو اتاھا بالعبد المسمی تجبر علی قبول العبد فکذا تجبر علی قبول القیمۃ ثم ذکر المصنف تفریعین لابی حنیفۃ رحمہ اللہ علی قولہ و ھو السابق فقال علی ھذا قال ابو حنیفۃ فی القطع ثم القتل عمدا للولی فعلھما ای لاجل ان المثل الکامل سابق علی المثل القاصر قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ فی صورۃ قطع رجل ید رجل عمدا ثم قتلہ قبل ان یبرأ ینبغی للولی ان یفعل مثل ما فعل القاتل فیقطعہ اولا ثم یقتلہ لیکون جزاء الفعل بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فینبغی ان یکون کذلک من الولی رعایۃ للمثل الکامل و لو اقتصر علی القتل جاز ایضا

سوال جواب قولہ لا یقیسون آہ جواب سوال وھو ان القضاء علی وفق الاداء وصلوۃ المنفرد فی حال الاداء قاصر عند القوم فینبغی ان یکون القضاء ایضا قاصرا لان القضاء علی وفق الاداء فاجاب بقولہ لا یقیسون آہ لان فی الاداء تسلیم عین الواجب لا شک ان الجماعۃ وصف الکمال فیہ فکان الصلوۃ بالجماعۃ کاملا و بغیرھا قاصرا بخلاف القضاء لان فیہ تسلیم النفل الذی ھو حقہ والجماعۃ لیست بوصف الکمال فیہ لعدم مقصودیۃ الجماعۃ فی النفل بخلاف الفرض وانما کان قضاء الصلوۃ کاملا عندھم باعتبار انہ موافقۃ للاداء من کل وجہ ۱۲

لانه عفا عن بعض موجبه قصاصا كما اذا عفا عن كل منهما الا بقصد الولي الا بالقتل لان موجب القطع دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يبرأ بينهما وهذه المسألة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون القطع والقتل عمدين او خطأين او الاول عمدا والثاني خطأ او بالعكس فهي اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان يتخلل بينهما برء او لا فان كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطأين او كان احدهما عمدا والآخر خطأ وان كان قبل البرء فان كان احدهما عمدا والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطأين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين فهو المسألة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده وهذا كله اذا صدر عن شخص واحد فان صدر عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه

لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة على قوله وهو النسل يعني اذا غصب شخص من آخر مثليا ثم انقطع المثل وانصرم عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة لا يضمن هذا المثلي بالقيمة الا بقيمة يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة فحينئذ لا بد ان يأخذ المالك الضمان فيعتبر الضمان بقيمة يوم الخصومة وعند ابي يوسف تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بالامثل لمن ذوات القيم وفيها تجب قيمته يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل ثمه كان رد الاصل واذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمته ذلك اليوم وههنا الاصل ايضا رد العين واذا عجز عنها يجب رد المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمة ذلك اليوم وعند محمد تجب عليه قيمة يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق في هذا اليوم قلنا نعم ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما نشأت من هذا كله مقدمة وهي ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورة او معنى فرع عليها المص ثلث مسائل على طبق مذهبه مخالفا للشافعي رحمه الله وان

سوال جواب قوله ثم انه لما نشأت من هذا آه جواب سوال مقدر تقديره ان قول الماتن قلنا لا يخلو اما ان يكون تفريعا للقضاء بمثل معقول او القضاء بمثل غير معقول وعلى كلا التقديرين لا يصح تفريع لان الشرط في التفريع المناسبة بين المتفرع والمتفرع عليه والمناسبة ههنا ليس بموجود لان في المتفرع عليه القضاء بمثل معقول او بغير المعقول وفي التفريع لا قضاء اصلا فلا مناسبة بينهما فاجاب صاحب الانوار ثم انه لما نشأت آه وحاصل الجواب ان تفريع الماتن يستدل على المذكور بل على المقدمة التي نشأت من المذكور وهو عدم تصور الضمان ١٢

لو تكن تلك المقدمة مذكورة فى المتن فقال قلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف على قوله قال ابو حنيفة اى ومن اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعنى ابا حنيفة و ابا يوسف و محمدا رحمهم الله بخلاف الشافعى رحمه الله لا يضمن منافع ما غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك وصورته ان رجلا غصب فرسا لاحد وركبه عدة مراحل او حبسه فى بيته ولو يركب ولو يرسل فقال علماؤنا جميعا انه لا تضمن هذه المنافع بشئ اما بالمنافع فلانه لو ضمن بالمنافع لكان بان يركب المالك دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين راكب وراكب وبين سير وسير وحبس وحبس واما بالاعيان والمال فلان المنافع عرض لا يبقى زمانين وغير متقوم بخلاف المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال فى الاجارة لان للرضا تاثيرا فى ايجاب الاصول والفضول ولا تاثير للعدوان فيه والشافعى رحمه الله يقول بضمانها بالمال بقدر العرف فى كرائها الى ذلك المنزل قياسا على الجائز والوجه ما قلنا ولا بد لك من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن لها والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المص عن الاستهلاك بالاتلاف ولم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به وهذا الفرق مما يتخبط فيه كثير من الناس

والقصاص لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن اصلا يعنى ان من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبى غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا الاجنبى لاجل ورثة المقتول شيئا من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل البتة وذلك لان القصاص معنى غير متقوم فى نفسه لا يعقل له مثل حتى نقول ان الاجنبى ضيع قصاصه

به الشارع وماهو قبيح هو عند الشارع فان الامر حكيم فالشارع كشف عن الحسن والقبح الثابتين للافعال في نفس الامر لا ان

فيجب عليه الدية كما قال الشافعي وانما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه لئلا يلزم هدر الدم بالكلية ضرورة وهٰهنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدو فكانه اعانهم نعم يضمن ذلك لاجل اولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما تحقق

وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول تفريع ثالث لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن يعني اذا اشهد الرجلان بانه طلق امرأته بعد الدخول فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا فهما اتلفا عليه شيئا لاجل استمتاعه بالمرأة وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشرع حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة لشرفه ولا يظهر عند التفريق اصلا ولهذا صحت ازالته بالطلاق بلا بدل ولا شهود ولا ولي ولا اذن وانما تقومه في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانهما اذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان ترتد او طاوعت ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين اخذا نصف المهر من يد الزوج واعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المصنف عن بيان انواع الاداء والقضاء شرع في بيان حسن المأمور به فقال ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لا بد ان يكون المأمور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر ولكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم والحكيم لا يأمر بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن الى عينه والى غيره وتقسيم كل منهما الى

الطب يكشف عن النفع والضرر الثابتين للادوية في نفس الامر واما المعقول فربما تهتدي الى الحسن والقبح الواقعين كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وربما لا تهتدي اليهما كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع كشف عن حسن وقبح واقعيين ثم الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة ان حسن الافعال وقبحها عندنا لا يستلزم حكما من الله بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الله الحكيم الذي لا يرجح المرجوح وعند المعتزلة يوجب الحسن والقبح الحكم ولو لا الشارع وكانت الافعال وفاعلوها توجبت الاحكام

نور الانوار
مبحث الامر

سوال جواب قوله وانما يتقوم في حق الدية الخ جوابه عن الخطا الذي هو المقيس عليه عند الخصم فقال لا يكون قياسا على الخطا لان وجوب المال ورد على خلاف القياس العقلي الثابت عن الهدر قوله لا بد ان يكون المأمور به حسنا عند الله تعالى اشارة الى امور اربعة احدها ان المراد باضافة الصفة الى الحسن اضافة بيانية كما يفهم من حذف الشارح الصفة واقامة حسنة مقامه والثاني ان المراد بالصفة لازمة لا مجاورة والثالث ان المراد بالمأمور به الذي يكون من الشارع لا مطلقا والرابع المراد من قوله قبل الامر دفع الاعتراض الوارد على المتن المشهور في القانون العربية وهو هذا ان المأمور به مشتق من الامر والقاعدة العربية ان الحكم اذا ترتب على المشتق صار ماخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم والحكم المترتب على المأمور به الحسن فهذه العبارة مشعرة على تغيير علم اهله لان المأمور به صار قبيحا في علمه قبل الامر وثبت لها الحسن بالامر وليس كذلك فدفع الشارح بقوله قبل الامر والجواب من الفاضل انها اكثرية لا كلية فعند ورود على دليل الشارح لان الامر الحكيم الخ اعترض عليه وهذا لان الدليل مشتمل على ان عدم الامور حكم مستلزم لحسن المأمور به وليس كذلك اجيب عنه ان المراد بالمأمور به ليس مطلق المأمور به بل ما هو مطلوب الحكم وما هو مطلوبه الحكم في قصة ابراهيم عم هو حسن بالامر لا بعينه الامر ودليل قول المعتزلة يكون العقل علة موجبة الخ قوله تعالى اني اراك وقومك في ضلال مبين ودليل الاشعري قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله لكن في التقسيم مسامحة الخ وهو ان اقسام التقسيم الواحد لا بد التقابل وههنا ان الملحق لا يباين القسمين الآخرين لانه ايضا لا يخلو من تقبل السقوط او لا تقبل اللهم الا ان يجعل هذا التعريف بالنظر الى الجهات

نور الانوار
مبحث الامر

الی اقسامها فقال فهو اما ان یکون لعینه ای الحسن اما ان یکون لذات المامور به بان یکون حسنه فی ذات ما وضع له ذلک من غیر واسطة وهذا ثلثة انواع علی ما قال وهو اما ان لایقبل السقوط او یقبله ای لایقبل ذلک الحسن السقوط من المامور به بل یکون دائما حسنا ومامورا به علی المکلف وواجبا علیه او یقبل السقوط فی حین من الاحیان لعذر من الاعذار او یکون ملحقا بهذا القسم لکنه مشابه لما حسن لمعنی فی غیره ای یکون المامور به ملحقا بالحسن لعینه لکنه مشابه للحسن لغیره فهو ذو جهتین وانما جعله من اقسام الحسن لعینه اعتبارا للاصل کما ستقف علیه فیما بعد ولکن فی التقسیم مسامحة والواجب ان یقول وهو اما ان یکون لعینه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لایقبل السقوط او یقبله فقد وقع التسامح منه فی هذا التقسیم کثیرا کالتصدیق والصلوة والزکوة نشر علی ترتیب اللف فالاول مثال لما لایقبل السقوط فان التصدیق لازم علی المرء ولایسقط عنه مادام عاقلا بالغا ولهذا لایزول حال الاکراه فان اکره علی اجراء کلمة الکفر یجوز له التلفظ باللسان بشرط ان یبقی التصدیق علی حاله فالاقرار یقبل السقوط والتصدیق لایقبله قط وحسن التصدیق ثابت لعینه لان العقل یحکم بان شکر المنعم الخالق واجب والثانی مثال لما یقبل السقوط فان الصلوة تسقط فی حال الحیض والنفاس کالاقرار بالاکراه وحسن الصلوة فی نفسها لانها من اولها الی آخرها تعظیم للرب بالاقوال والافعال وثناء علیه وخشوع له وقیام بین یدیه وجلسة بحضوره وان کانت الکمیات وتعداد الرکعات والاوقات والشرائط لایستقل بمعرفتها العقل ومحتاجا الی الشریعة وقد نبهت انا لاسرارها فی المثنوی المعنوی والثالث مثال لما یکون ملحقا لعینه ومشابها لغیره فان الزکوة فی الظاهر اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقیر الذی هو محبوب الله تعالی وحاجته لیست باختیاره بل محض خلق الله تعالی وکذا الصوم فی نفسه تجویع واتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التی هی عدو الله تعالی وهذه العداوة بخلق الله تعالی لا اختیار للنفس فیها وکذا الحج فی نفسه سعی وقطع مسافة وزیارة امکنة متعددة وانما حسن لشرف المکان الذی شرفه الله تعالی علی سائر الامکنة وتلک الشرافة لیست

سوال جواب قوله وقد وقع التسامح الخ والمراد بالکثیر الجنس بوجوه اربعة الاول ان الشرط فی التقسیم ان یکون الی الاخص الذی مندرج تحت الاعم لا الی الامر الخارج والمباین وهذا تقسیم الی المباین بناء علی مقالة العلماء ان الالحاق نسبة بین الملحق والملحق به والنسبة یقتضی مغایرة الطرفین فیکون بین الملحق والملحق به مباینة فیفوت شرط التقسیم والثانی ان الشرط فی التقسیم ان یکون المقسم صادقا علی کل الاقسام وههنا لیس کذلک لان المقسم هو الحسن بعینه لیس بصادق علی الملحق والثالث انه یفوت المطابقة بین المثال والممثل لان الممثل هو عدم قبول السقوط فی الحسن وفی المثال یذکر التصدیق واراد الصلوة والزکوة والواجب ان یقول المص رح فحسن التصدیق وحسن الصلوة وحسن الزکوة لان الکلام فی الحسن لا فی عین التصدیق والصلوة والزکوة والرابع ان اضافة الحسن الی الذات المامور به غیر صحیح لانه صادق علی الحسن لغیره لانه یضاف الی الذات ایضا والجواب عن الاول والثانی ان الحسن لعینه علی المعنیین بمعنی خاص وهو ما لا واسطة فیه اصلا وبمعنی عام وهو ما لا واسطة معتبرة ومراد المتن بالحسن بالمعنی العام فیکون التقسیم الی الاخص مندرجا تحت الاعم الی امر خارج والمقسم صادق علی کل قسم وعن الثالث ان فی کلام المص حذف وتقدیر کعدم سقوط حسن تصدیق وعن الرابع قد وقع صاحب الانوار بقوله بان یکون حسنه فی ذات ما وضع له ذلک من غیر الواسطة بخلاف الحسن لغیره فان فیه واسطة معتبرة فلا تکون الاضافة مضرة ١٢

نور الانوار
مبحث الامر

لجهاد فس على هذا ٢٢ قوله ولاجل القدرة وهو غير مشترك بين الاقسام الخمسة ٢٣ قوله لو يقيد به اى لو يقيد المصر قوله

باختيار الامكنة بل بخلق الله تعالى كن لك فصار كان هذه الوسائط لو تكن حائلة
فيما بين فكانت حسنة لعينها او لغيره عطف على قوله لعينه اى الحسن اما ان يكون لغير المامور
به بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير المامور لا دخل له فيه وهو ثلثة انواع ايضًا على
ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى بنفس المامور او يتادى او يكون حسنا الحسن في شرطه بعد
ما كان حسنا المعنى فى نفسه او ملحقا به فى هذا التقسيم وامثلة مسامحات لان ضمير هو راجع
الى الغير وضمير يكون راجع الى المامور وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذى حسن المامور
لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور بل لا بد ان يوجد المامور بفعل آخر فهو كامل فى كونه
حسنا للغير او يتادى بنفس فعل المامور لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون
ذلك المامور به حسنا الحسن فى شرطه وهو القدرة يعنى لا يكلف الله تعالى احدا بامر من المامور الا بحسب طاقته
وقدرته فهذا ايضا حسن وهذا القسم ليس بقسم فى الواقع ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه
ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وسماه ضربا سادسا
جامعا للكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا فينبغى ان يقول بعد ما كان حسنا المعنى فى
نفسه او ملحقا به او لغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعد ما كان حسنا المعنى فى نفسه كالتصديق
والصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا
بالقدرة فلهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير لكن الحسن لمعنى فى نفسه والملحق به صار
جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بما بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين
لاجل الغير المعين ولاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعل لهذا لو يقيده به ثم بعد
هذه المسامحات الثلث تسامح فى امثلة حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التى
يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال للمامور به الذى لا يتادى
الغير بادائه فانه فى نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة

سوال جواب قوله فى هذا التقسيم وامثلة مسامحات والمراد بالمسامحات ثنتان احدهما ما اشار اليه الشارح بقوله لان ضمير هو راجع الى آخره والواو فى قوله والمعنى للتعليل فصار تقديره لان
المعنى ان ذلك الغير الذى يكون حسن المامور لاجله اما لا يتادى بنفس فعل المامور بل لابد ان يؤدى بفعل آخر او يتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج الى فعل آخر او يكون
ذلك المامور به حسنا الحسن فى شرطه وهو القدرة والغرض من قوله فهو كامل فى كونه حسنا للغير مجرد تعلق مقابلة للحسن لعينه ولا دخل له فى التعليل والغرض من قوله فهو قريب
من الحسن لعينه فتعين مقابلة الحسن لغيره والثانى ما اشار بقوله وهذا القسم فى الواقع ليس بقسم الخ قوله بعنوان التقسيم وهو اعتراض والجواب وانما ذكره فخر الاسلام
مسامحة مجازا او العودة تابع له فيكون ذكره مجازا ايضا والواو فى قوله وسماه للتعليل فصار تقديره لانه سماه وكلمة فى قوله فاذا كان فى مقام اعتراض يرد على دليل فخر
الاسلام وهو قوله ولكن الحسن فصار الحسن آه والجواب المسامحات ثلاثة فى الامثلة الثلاثة والمسامحة فى المثال الاول ما بين الشارح بقوله فالوضوء فيعنى
قول الشارح ره هذا فان الوضوء مثال للمامور الذى لا يتادى الغير بادائه دون الغير المقصود ههنا الغير فالفاء فى قوله فانه فى نفسه الخ للتعليل على ثلثة اشياء احدها ان
الحسن فى الوضوء ليس لعينه بل لغيره والثالث ان الغير ههنا لا يتادى بادائه والمسامحة فى المثال الثانى ما بين الشارح بقوله والجهاد والواو فى قول الشارح والجهاد للتعليل فصار
تقدير الكلام ولان الجهاد مثال للمامور الذى يتادى الغير بادائه والمقصود ههنا الغير والواو فى قول الشارح ره والقدرة للتعليل ايضا والغرض من قوله اظهار مسامحة
فصار تقدير الكلام ولان القدرة مثال للشرط الذى يكون حسن المامور لاجله لا للمامور به والمقصود ههنا المامور به اجيب عن المسامحتين الاوليين ان بناء كلام الماتن
على الجلالين كلا من الوضوء والصلوة مامور فجاز اطلاق احدهما على الاخرى مجازا والجواب الاجود ما يفهم من كلام الشارح ان المقصود ههنا ثنتين احدهما المامور والآخر
الغير لكن الغير مذكور فيما سبق فاكتفى به والمامور غير مذكور فيذكره ههنا والجواب عن المسامحة الآخر ما قال صاحب الانوار ان بناء عبارة المتن على حذف المضاف فتقديره
هذا او الشرط القدرة كان مثالا للمامور والمشروط بمكان وقول الشارح ره وان جعلته ضميرا ويكون الخ والجواب عن الاعتراض السابق وقول الشارح ره انه لا يخلو هذا
المقام عن محل ١٢

للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوٰة والصلوٰة مما لا يتادى بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصدا توجد الصلوٰة واذا نوى في هذا الوضوء كان متوضئا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمامور الذى يتادى لغيره باداۂ فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد الجهاد لا بفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب وانما حسن لزجر الناس من المعاصى والزجر يحصل بمجرد اقامة الحد لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوٰة الجنازة في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوٰة الجنازة لا بفعل بعدها فهذه الوسائط كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهى كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكوٰة والصوم والحج اعنى فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها بمحض خلق الله تعالى ولا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل والقدرة مثال للشرط الذى حسن المامور به لاجله لا للمامور وان قدر المضاف وقلت ومشروط القدرة كان مثالا للمامور المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا الى الغير كما كان ضمير لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لو ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالا للغير بلا تمحل لكن يكون الشرط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة حسنة لحسن في مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم وصف القدرة بقوله يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل ويكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس مدار التكليف لانه لا يكون سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هى القدرة التى بمعنى سلامة

الاسباب والآلات وصحة الجوارح فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان للماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم بالجهة القدرة او التحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود او الايماء وقدرة الزكوة حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اى القدرة التي يتمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والاسباب نوعان احدهما مطلق اى غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر اى المطلق ادنى ما يتمكن به العبد وهذا القدر من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر يسمى ممكنة وهو الذى سماه المصنف مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد او كامل وقاصر وباز دياد لفظ ادنى افترق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن بها العبد فلا يرد ما يتوهم انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السؤال والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من عليه الصلوة يقول في النفس الاخيرة ان هذه الصلوة واجبة عليك وثمرته تظهر في حق وجوب الايصاء بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقة اى الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الادنى كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود اى لا يلزم ان يكون الوقت الذى يسع اربع ركعات موجودًا متحققا في الحال بل يكفي وهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله يؤديه فيه والا فظاهر ثمرته في القضاء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة

نور الانوار
مبحث الامر

الامتداد فی آخر الوقت بوقف الشمس والمراد بآخر الوقت الذی لا یسع فیہ الا مقدار التحریمۃ فاذا حدث ہذہ الوجوہ فی ہذا الوقت لزمتہ الصلوٰۃ لاحتمال امتدادہ بوقف الشمس فان امتد فی الواقع یؤدیہ فیہ والا یقضیہا وہذا الوقف امر ممکن خارق للعادۃ کما کان لسلیمان علیہ السلام حین عرضت علیہ بالعشی الصافنات الجیاد فکادت الشمس تغرب فضرب سوقہا واعناقہا فرد اللہ الشمس حتی صلی العصر وسخر لہ الریح مکان الخیل وہذا بنص القرآن وقد کان لیوشع علیہ السلام حتی فتح القدس قبل دخول لیلۃ السبت وقد کان لنبینا علیہ السلام حین فاتت صلوٰۃ العصر من علی رض کما ذکر فی کتاب السیر بخلاف الحج فانہ لم یعتبر فیہ توہم الزاد والراحلۃ مع ان اکثر الناس یحجون بلا زاد وراحلۃ لان فی اعتبارہ لذلک حرجا عظیما ولو اعتبرہ لذلک لاظہر ثمرتہ فی وجوب القضاء لان الحج لا یقضی انما ظہر فی حق الاثم والایصاء وذلک غیر معقول وکامل وہو القدرۃ المیسرۃ للاداء عطف علی قولہ مطلق وہذا ہو القسم الثانی ویسمی ہذا میسرۃ لانہ جعل الاداء یسیرا اسہلا علی المکلف لا بمعنی انہ قد کان قبل ذلک عسیرا ثم یسرہ اللہ بعد ذلک بل بمعنی انہ اوجب من الابتداء بطریق الیسر والسہولۃ کما یقال ضیق فم الرکیۃ ای اجعلہ ضیقا من الابتداء لا انہ کان واسعا ثم یضیقہ وہذہ القدرۃ شرط فی اکثر العبادات المالیۃ دون البدنیۃ ودوام ہذہ القدرۃ شرط لدوام الواجب ای مادامت ہذہ القدرۃ باقیۃ یبقی الواجب واذا انتفی القدرۃ انتفی الواجب لان الواجب کان ثابتا بالیسر فان بقی بدون القدرۃ یتبدل الیسر الی العسر حتی تبطل الزکوٰۃ والعشر والخراج بہلاک المال تفریع علی قولہ ودوام ہذہ القدرۃ یعنی ان الزکوٰۃ کانت واجبۃ بالقدرۃ المیسرۃ لان التمکن فیہ یثبت بملک اصل المال فاذا اشترط النصاب الحولی علوانہ فبقدرۃ میسرۃ فاذا ہلک النصاب بعد تمام الحول سقطت الزکوٰۃ

اذ لو بقيت عليه لم يكن الا غرما وعند الشافعي رح لا تسقط الزكوة لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه اذ تبقى عليه زجرا له على التعدي وهذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب تبقى بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر اذ اداء درهم من اربعين كاداء خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان الممكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا اشترط قيام تسعة الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كله او بعضه بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لانه اسم اضافي يقتضي وجود الحصص الباقية وكذا الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك فاذا عطل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري ولكن اذا لم يعطل وزرع الارض واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه واجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض ولا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى الواجب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو هلك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله وعند الشافعي رح كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه تجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب فانما يلزم في هذا

قلب الموضوع بان يعطى اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا حين تلك الصدقة ثم لما فرغ المصنف عن بيان حسن المامور به شرع فى بيان جوازه مناسبةً واطرادًا فقال وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعنى اختلفوا فى انه اذا ادى المامور به مع رعاية الشرائط والاركان فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجى يدل على طهارة الماء و سائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعا بالمضى على افعاله مع انه لا يجوز المودى اذا اداه فيقضى من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمامور به وانتفاء الكراهة اى الذى صحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمامور به وهو حصول الامتثال على ما كلف به والا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده واما الحج فقد اداه بهذا الاحرام وفرغ عنه والامر بحج صحيح فى العام القابل بامر مبتدأ وعند ابى بكر الرازى لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مامور بالاداء مع انه مكروه شرعا والطواف محدثا مامور به مع انه مكروه شرعا قلنا ذلك الكراهة ليس فى نفس المامور به بل لمعنى خارج و هو التشبه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثا ومثل هذا غير مضر واذا عدمت صفة الوجوب للمامور به لا ينتفى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعى هذا بحث آخر متعلق بالامر من ان موجب الامر هو الوجوب يعنى انه اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تنتفى صفة الجواز الذى فى ضمنه ام لا فقال الشافعى تنتفى صفة الجواز ايضا كالامر بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضا ثم نسخت فرضيته وبقى استحبابه الآن وعندنا لا تنتفى صفة الجواز الثابت فى ضمن الوجوب كما ان قطع الاعضاء الخاطئة كان واجبا على بنى اسرائيل وقد نسخ منا فرضيته وجوازه وهكذا القياس واما صوم عاشوراء فانما يثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء وقيل وفائدة الخلاف بيننا و بينه يظهر فى

سوال جواب قوله قال بعض المتكلمين والمفهوم من قول البعض ان المراد من الجواز خروج عن عهدة الواجب مراد الفقهاء بالجواز ما قال صاحب الانوار من الامتثال بالامر فيكون بينهما نزاع لفظى و المراد من عدم انتفاء الكراهية من المامور بالامر كراهية سواء كان يرجع الى ذات المامور به اولى وصفه ومرادنا من انتفاء الكراهية عن المامور بالامر كراهية يرجع الى ذات المامور فيكون نزاعا لفظيا ايض ١٢

نور الانوار
مبحث الامر

دين هما فرضت صلوة الظهر شكرا عليه ولما كان والنوم والاستراحة بعد صلوة الظهر من عادة الاكثرين فرضت صلوة العصر

قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذى هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد نسخ وجوب تقديمها بالاجماع ولكن بقى جوازه عنده ولو يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المص عن مباحث حسن المامور به وملحقاته شرع فى بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت اى احدهما امر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب اى ملك المال والرأس والشرط اى حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيد ان بوقت يفوتان بفوته بل كلما ادى يكون اداء لا قضاء وان كان المستحب التعجيل وهو على التراخى خلافا للكرخى اى هذا الامر المطلق محمول عندنا على التراخى يعنى لا يجب الفور فى ادائه بل يسع تاخيره وعند الكرخى لا بد فيه من الفور احتياطا لامر العبادة بمعنى انه يأثم بالتاخير لا بمعنى انه يصير قاضيا وعندنا لا يأثم الا فى آخر العمر او حين ادراك علامات الموت ولو يود فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله لئلا يعود على موضوعه بالنقض يعنى موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولا على الفور لعاد على موضوعه بالنقض ويكون منافضا للموضوع ومقيد به اى الثانى امر مقيد بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارا له بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا فى وجوب المامور به وان كان المؤثر الحقيقى فى كل شئ هو الله تع ولكن يضاف الوجوب فى الظاهر الى الوقت لان فى كل لحظة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضى الشكر فى كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا يفضى الى الحرج فى تحصيل المعاش ان استغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة فان الوقت فيها يفضل

سوال جواب قوله هو على التراخى فيرد عليه اعتراضان اما الاول فهو هذا ان التراخى عبارة عن لزوم اتيان الفعل فى زمان المستقبل فيلزم منه عدم الجواز على الفور والامر ليس كذلك واما الثانى علينا الدليل فى قوله كيلا يعود على موضعه بالنقض كما كان ملزما على الكرخى فى البناء على الفور كذلك ملزما علينا فيكون مشترك الالزام قوله والمراد بالظرف جواب سوال مقدر تقريره ان جعل النوع الاول مقابلا للنوع الثانى غير مستقيم لان الوقت كما كان ظرفا لهنا فكذلك ظرفا للثانى لان الظرف عبارة عن محل اداء شئ والوقت كما يكون محلا لاداء الصلوة فكذلك محلا لاداء الصوم قوله والمراد بالشرط دفع الوهم وهو من المراد بشرطية الوقت شرط الوجوب كحولان الحول للزكوة فيجوز تقديم الصلوة على الوقت كتقديم الزكوة على الحول فدفعه ... قوله والمراد بالسبب دفع الاعتراض وهو هذا ان اطلاق السبب على الوقت لا يصح لان السبب عبارة عن الشئ الذى يفضى الى الحكم بالواسطة واضافة الوقت الى الصلوة ... لا بالواسطة او عن اعتراض آخر المشهور بين الفقهاء من عدم المناسبة بين السبب والمسبب ١٢

عن الاداء اذا ادى على حسب السنة من غير ان فرط فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب وتقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم المسبب على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري وهو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري وهو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت لا يكون سببا لان السبب يجب ان يقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذ الظرف ما يؤدى فيه الفعل فلهذا قالوا ان الظرف هو جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصل المصنف بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل مسبب متصل بسببه فان اديت الصلوة في اول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزأ سببا لوجوب الصلوة فان لم يؤد في اول الوقت تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فحينئذ يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه اربع ركعات

م السابقة على الجزء المتصل بالاداء معدومة فيلزم على هذا القول جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء

نور الانوار
مبحث الامر

سوال جواب قوله اذا ادى على حسب السنة جواب سوال مقدر تقديره ان فضل الوقت على الاداء غير مستقيم لان الاصل في الاداء الاداء على وجه العزيمة فحينئذ الافضل للوقت على الاداء فاجاب صاحب الانوار بقوله اذا ادى ١٢

نور الانوار
مبحث الامر

عند زفر رح فلا تنتقل السببية عنه الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان
هذا الجزء الاخير كاملا كما فى صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت
الصلوة ويحكم بالاستيناف وان كان هذا الجزء ناقصا كما فى صلوة العصر وجبت ناقصة فان
اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اداها كما وجبت وكان قوله الى ما يلى ابتداء
الشروع شاملا للجزء الاول وللجزء الناقص لان الجزء الاول والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب
الصلوة اذا شرع فيه واما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغى ان يقتصر عليه الا
ان الجزء الاول لاهتمام شانه عند الجمهور صرح به حتى ذهب كل الائمة سوى ابى حنيفة رح
الى استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه صرح بذكره وهذا
كله اذا ادى الصلوة فى الوقت واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت فحينئذ يضاف الوجوب
الى جملة الوقت لانه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سببا وهو كونه ظرفا للصلوة
لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فتجب الصلوة كاملة
فلا تتادى الا فى الوقت الكامل واليه اشار بقوله فلهذا لا يتادى عصر امسه فى الوقت الناقص

بخلاف عصر يومه يعنى فالحاصل ان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم
يؤده فى الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت الفائت الكامل قلنا
لا يتادى عصر الامس فى الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت
سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح
قضاؤه الا فى الوقت الكامل ويتادى عصر يومه فى الوقت الناقص لانه لما لم يؤد فى الوقت
الاول اتصل شروعه فى الجزء الناقص كان هو سببا لوجوبه فيؤدى ناقصا كما
وجب ولا يقال ان من شرع صلوة العصر فى اول الوقت ثم مدها بالتعديل والتطويل
الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها فى الوقت الكامل
لانا نقول انا لم نعلم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة فى كل صلوة

ان يؤدي في تمام الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع فقط
فجعل هذا القدر من الكراهة عفواً ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي من حكم هذا القسم
الذي هو ظرف اشتراط نية التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق
النية لانه لما كان الوقت ظرفاً صالحاً للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين
النية ولا يسقط لضيق الوقت اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر
الوقت او بسبب نوم او نسيان لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب العارض
وفي الاصل كان سعة ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين احد اول الوقت او وسطه
او آخره لا يتعين بتعيينه اللساني او القصدي الا اذا ادى فيه اي وقت ادى يكون ذلك
الوقت متعيناً وان لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر لا يسمى قضاء كالحانث في اليمين فانه
يتخير في كفارتها بين ثلثة اشياء طعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة
فان عين واحداً منها باللسان او بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا ادى صار متعيناً
وان ادى غير ما عينه اولا يكون مؤدياً او يكون معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان
عطف على قوله اما ان يكون ظرفاً وهو النوع الثاني من الانواع الاربعة للموقت ولا فرق بينه
وبين القسم الاول الا بكون الاول ظرفاً وهذا معياراً والمعيار هو الذي استوعب الموقت
ولا يفضل عنه فيطول بطوله وينقص بقصره فان الصوم يطول بطول النهار وينقص
بقصره فيكون معياراً وهو سبب لوجوبه ايضاً وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب
للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب
صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصومه على حدة وقد ذكرنا كله
في التفسير الاحمدي ولم يذكر ههنا كونه شرطاً للاداء مع انه شرط للاداء
ايضاً اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معياراً فقال فيصير غيره منفياً
اي لما كان شهر رمضان معياراً للصوم يصير غير الفرض منفياً في رمضان كما

نور الانوار
مبحث الامر

سوال جواب قوله وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله الخ ووجه هذا ان اضافة الصوم يكون الى الشهر والاضافة دليل السببية قوله وقيل الايام فقط ووجه هذا ان كل ما يكون سبباً للشيء يكون محلاً للاداء ذلك الشيء ومحل الاداء صوم الايام دون الليالي قوله ثم قيل الجزء الاول من الشهر الخ ووجه هذا ان وجود الاهلية في الجزء الاول من اليوم الاول من الشهر معين لوجوب القضاء تمام الشهر ينقض بحدث الجنون فعلوا ان السببية في الجزء الاول بلا اشتباه قوله وقيل اول كل يوم سبب لصومه ووجه هذا ان كل يوم صوم مقصود بالذات وسبب مستقل الا ترى ان الفساد في البعض لا يوجب في الآخر فوجب ان يكون لكل الصوم سبباً مستقلاً بناء على اصله ان للمسببات المستقلات الاسباب المستقلة ١٢

قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا نشترط نية التعيين بان يقول بصوم غد نويت بفرض رمضان لان هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون وقتها ظرفاً صالحاً لغيرها ايضاً وهو منتفٍ ههنا وقال الشافعي رحمه الله لابد من تعيين النية قياساً على الصلوة وقال زفر رحمه الله لاحاجة الى اصل النية ايضاً لانه متعين بتعيين الله تعالى وخير الامور اوسطها وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تفريع على ماسبق اى فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف ايضاً بان ينوى النفل او واجباً آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب لا ضد العمد فان العامد والمخطئ سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوى واجباً آخر عند ابي حنيفة رح استثناء من مقدر اى يصاب رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر حال كونه ينوى في رمضان واجباً آخر من القضاء والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه يتخير بعد ذلك بين الاكل وبين واجب آخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم وانما رخص له بالافطار لليسر فاذا لم يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر متلبس بخلاف المريض فانه ان نوى نفلاً او واجباً آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري فاذا صام وتحمل المحنة على نفسه علم انه لم يكن عاجزاً فيقع عن رمضان وهذا هو المختار وقيل رخصته ايضاً متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض امتلاء البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى

سوال جواب قوله والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب دفع للاعتراض الوارد على الماتن وهو هذا ان تقييد الاصابة الى الحق بالامرين باطل لان الحكم في العامد ايضا كذلك والجواب حاصل الدفع ان الخطأ ياتي بمعنيين بمعنى عام او بمعنى خاص والمراد ههنا بمعنى عام قوله اى يصاب رمضان مع الخطأ هذا دفع للاعتراض الوارد على الماتن بوجوه ثلثة احدها ان الشرط ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه وههنا ليس كذلك لان المسافر ليس من جنس الاصابة والثاني ان يكون الاستثناء من المتعدد وههنا ليس كذلك لان الاصابة شئ واحد والثالث ان الاستثناء اذا ذكر عقيب جمل المعطوفة بعضها على البعض فينصرف الى الكل كالشرط فعلى ان المسافر اذا نوى مطلق الصوم لا يصاب الى الفرض الامر ليس كذلك

بل عن رمضان وفي النفل عنه روايتان متعلق بقوله ينوي واجبا آخر اي في صوم النفل للمسافر عن ابي حنيفة روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على دليلين لابي حنيفة نقلا عنه فالدليل الاول انه لما رخصه الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا ههنا والدليل الثاني انه لما رخص له بالفطر ليصرفه الى منافع بدنه بالاستراحة فلأن يصرفه الى منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء او الكفارة اولى لانه ان مات في هذا الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس اهم له لا في مصالح دينه لا في مصالح دنياه او يكون معيارا له لا سببا كقضاء رمضان عطف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه ووقع في بعض النسخ والنذر المطلق فان وقته معيار له وليس سببا لوجوبه انما السبب هو النذر واما النذر المعين فقيل انه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه وهو اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوات لذا قيده به والظاهر ان النذر المعين شريك لرمضان في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعد ما اوجب على نفسه في هذه الايام لانهم قالوا بان النذر سبب للوجوب والحاصل ان النذر المعين شريك لرمضان في بعض الاحكام ولقضاء رمضان في بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكوة وصدقة الفطر ومن ادخلهما في المقيد نظر الى انهما مقيدان بالايام

م الحسامي والغرض منه اعتراض على الماتن لانه جعل قضاء الرمضان والنذر المطلق من اقسام المامور به

مبحث الامر

ه والاستثناء بعد النفي يفيد الحصر فيكون الخطاب منحصرا في الكافرين والامر ليس كذلك بل المؤمنون مخاطبون على الايمان ايضا كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا

دون الليالي وهذا المحل وتشترط فيه نية التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الاولين
اى يشترط فى هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بان يقول نويت للقضاء
والنذر ولا يتادى بمطلق النية ولا بنية النفل وواجب آخر كذا يشترط فيه التبييت اى
النية من الليل لان ما سوى رمضان كله محل النفل فيقع جميع الامساك على النفل ما لم يعين
من الليل للصوم العارضي وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه
يتادى بمطلق النية وبنية النفل ولكن لا يتادى بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبييت لانه معين
فى نفسه كرمضان لا يقع الامساك المطلق الا عليه ما لم يصرف الى واجب آخر وايضا لا يحتمل هذا القسم
الثالث الفوات بل كلما صام يكون مؤديا لان كل العمر محل له عندنا وعند الشافعي
ان لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على
التكاسل والتهاون بخلاف القسمين الاولين وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوات
اذا لم يؤدهما فى الوقت المعهود فيكون قضاء او يكون مشكلا يشبه المعيار و
الظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت يعني او يكون
وقت الموقت مشكلا اى مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه و
نظيره وقت الحج فانه مشكل بهذا المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال
وذو القعدة وعشرة ذى الحجة والحج لا يؤدى الا فى بعض عشرة ذى الحجة فيكون الوقت
فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى فى هذا الوقت الا حج
واحد يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه فى وقت واحد يؤدى صلوة مختلفة والثانى
ان الحج لا يفرض فى العمر الا مرة واحدة فان ادرك العام الثانى والثالث يكون الوقت
موسعا يؤديه فى اى وقت شاء وان لم يدرك العام الثانى يكون الوقت مضيقا
لا بد له ان يؤدى فى العام الاول لكن ابا يوسف اعتبر جانب التضييق ومحمدا
اعتبر جانب التوسع كما قال المصنف ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابى يوسف خلافا

مبحث الامر

الحج ای لابد عند ابی یوسف ان یؤدی الحج فی العام الاول احتیاطا احترازا عن الفوات
فان الحیوٰة الی العام الثانی موهوم والوقت ملائم وعند محمد یترخص له ان یؤخر الی
العام الآخر بشرط ان لا یفوت منه وثمرة الاختلاف لا تظهر الا فی الاثم فاذا اخر
فی العام الاول یصیر فاسقا مردود الشهادة عند ابی یوسف ثم اذا اداه فی العام الثانی
یرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته وهکذا فی کل عام وعند محمد لا یاثم الا عند الموت
او ادراک علاماته ولا یکون مردود الشهادة ولکن کلما ادی یکون اداء عند الفقهاء
لا قضاء ویتادی باطلاق النیة لا بنیة النفل هذا من حکم کونه مشکلا ای ادی
الحج بمطلق النیة بان یقول نویت الحج یقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نویت حج النفل
فانه یقع عن النفل وقال الشافعی یقع ههنا عن الفرض ایضا لانه سفیه یجب ان یحجر
علیه ولا یقبل تصرفه قلنا هذا یبطل الاختیار الذی شرط فی العبادة والحاصل ان
الحج لما کان یشبه المعیار والظرف فاخذ شبها من کل منهما من حیث کونه معیارا اخذ
شبها من الصوم فیتادی بمطلق النیة کالصوم ومن حیث کونه ظرفا اخذ شبها من الصلوٰة
فلا یتادی بنیة النفل کالصلوٰة هکذا ینبغی ان یفهم ثم لما فرغ المص عن مباحث المطلق
والموقت شرع فی بیان کون الکفار مامورین بالامر او لا فقال والکفار مخاطبون بالامر
بالایمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات لان الامر بالایمان فی الواقع لا یکون
الا للکفار واما للمؤمنین کما فی قوله تعالی یا ایها الذین امنوا امنوا فانما یراد به الثبات
علی الایمان والاستقامة علیه او مواطاة القلب اللسان او نحو ذلک وکذا هم الیق بالعقوبات
لان العقوبات وهی الحدود والقصاص اذا کانت تجری علی المسلمین لاجل
انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصی فالکفار اولی بها سیما عند ابی حنیفة
لان الحدود والکفارات عنده زاجرة للناس عن الارتکاب لا ساترة ومزیلة
للمعصیة واما المعاملات فهی دائرة بیننا وبینهم فینبغی ان نتعامل معهم حسب ما نتعامل

مبحث الامر

قمر الاقمار

سوال وجواب

بيننا فى البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا والیه اشار علیه الصلوة والسلام بقوله الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا وانما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا وبالشرائع فى حكم المواخذة فى الآخرة بلا خلاف يعنى ان الكفار مخاطبون بالشرائع وهى الصيام والصلوة والزكوة والحج فى حق المواخذة فى الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعى فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اى لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة والزكوة المفروضة هكذا قالوا وقد فسرته فى التفسير الاحمدى باطنب وجه واشمله واما فى وجوب الاداء فى احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعنى انهم مخاطبون باداء العبادات فى الدنيا ايضا عند البعض من مشايخ العراق واكثر اصحاب الشافعى و هذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعى رح لما لم يقل بصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء فى الدنيا فلذا اولوا كلامه بان معنى الخطاب فى حقهم امنوا ثم صلوا فيقدر الايمان مقتضى تبعا للعبادات وثمرته انهم يواخذون عنده فى الآخرة بترك فعل الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا فلو لم يكونوا المخاطبين باداء العبادات فى الدنيا لما عذبوا فى الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل فى التلويح فى تحقيق هذا المقام والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اى المذهب الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات التى تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس ونحوهما لقوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك تأتى قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات الا بعد الايمان

سوال جواب

مبحث الامر

مبحث النهي

واما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من احد لا جوم كانوا مخاطبين به ولما فرغ المصنف رحمه الله عن مباحث الامر شرع في مباحث النهي فقال ومنه اي من الخاص النهي وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل يعني ان النهي كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيودات كما مضى في الامر غير انه وضع قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشمل المخاطب والغائب والمتكلم والمعروف والمجهول وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي والحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كان الحسن في جانب الامر كذلك ثم ان في النهي تقسيما بحسب اقسام القبح هو انه اما قبيح لعينه او لغيره وكل منهما نوعان فصار المجموع اربعة نعلمها بينه المصنف بقوله وهو اي المنهي عنه المفهوم من النهي اما ان يكون قبيحا لعينه اي تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اي الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد بهذا و الا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا فالنوع الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه اي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح فيه مجاورا للمنهي عنه في بعض الاحيان ومنفكا عنه في بعض اخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى هو قبيح في اصل وضعه والعقل يحكم به لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما القبح فيه لاجل ان الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع اخرج المحدث من ان يكون اهلا لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم في نفسه عبادة وامساك لله تعالى و انما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم

اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لهذا الصوم لان الوقت داخل في تعريف الصوم وصف وجزء وصف لكل نصا فاسدا ولم يلزم بالشروع بخلاف النذر فانه في نفسه طاعة لا فساد في التسمية وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه وبخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها ان كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها ولا معيارا لها فلم يكن فاسدا بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع في ذاته امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك عنه في بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بلهو آخر فهذا البيع كبيع الغاصب يفيد الملك بعد القبض ومثله وطي الحائض مشروع من حيث انها منكوحة وانما يحرم لاجل الاذى وهو مما يمكن ان ينفك عن الوطي بان يوجد الوطي بدون الاذى او الاذى بدون الوطي وكذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل في ملك نفسه وبوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن فيه ولا يصلي ولما فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الاول واي نهي يقع على القسم الآخر فقال والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول المراد بالافعال الحسية ما يكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر بقيت معانيها وماهياتها بعد نزول التحريم على حالها فالاولان حرمتها حسية معلومة بالحس لا يتوقف على الشرع فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطي حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسي لقيام الدليل وعن الامور الشرعية يقع على الذي تصل

مبحث النهي

مبحث النهي

وصفا عطف على قوله عن الافعال الحسية اي في النهي عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل به القبح وصفا يعني يحمل على انه قبيح لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغير معانيها الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك في الاصل وزيد عليه في الشرع اشياء وان الصلوة هو الدعاء وزيد عليه اشياء والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيد عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال بالمنافع زيد عليه معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على القبح الوصفي الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث لان القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضي بسطا وهو ان في النهي عن الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعي انه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما ياتي ونحن نقول ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهي عنه باختياره يثاب عليه والا يعاقب عليه وان لم يكن ثمه اختيار يسمى ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يكن في الكوز ماء فيقال له لا تشرب فهذا نفي وان قيل له ذلك بوجود الماء سمي نهيا فالاصل في النهي عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت في النهي اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي ان لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضي اعني النهي لانه اذا اخذ القبح فيها لعينه صار النهي نفيا وبطل الاختيار اذ اختيار كل شيء ما يناسبه فالاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اي يقدر الفاعل ان يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظرا الى نهي الله تعالى فيكون القبح ثمه لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك نهاه عنه فيكون ماذونا فيه وممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا ان يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته

الذي يظهره الشارح بقوله ولا يجتمعان قط وحاصل الجواب هذا انه لا اجتماع المتضادين لاختلاف الجهتين ؛؛؛؛؛؛

الجواب بطريق الاحتمال بقوله تنبيها على تراد فهما ههنا .

وقبيحا باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الاول والشافعي اذا قال بكمال القبح عنه بعينه ذهب الاختيار الشرعي ونفي الاختيار الحسي وهو لا ينفعنا فصار النهي نفيا ونسخا وبطل المقتضى لرعاية المقتضى وهو قبيح جدا هذا هو التحقيق في هذا المقام ثم فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اي لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفا كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربوا هو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين وهذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وانما الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه الذي هو اهل للاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة فمتعلق النهي في كل ذلك هو الوصف لا الاصل ثم ههنا سوال مقدر على ابي حنيفة وهو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان ههنا لم يقع على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم فاجاب عنه المصنف وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فالحر عام من ان يكون حر الاصل او حر العتاقة والمضامين جمع مضمونة وهو ما في اصلاب الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام الامهات والمحارم عام من ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اي فكان هذا النهي كله نسخا للمشروعية لعدم محل النهي اذ محل البيع هو المال وهؤلاء ليسوا بمال ومحل النكاح المحللة وهن محرمات بالنص فى ايراد لفظ

مبحث النهي

ا النسخ بعد النفی تنبیه علی ترادفهما ههنا ویمکن ان یکون نسخاً اصطلاحیاً عند من
یقول ان رفع الاباحة الاصلیة ورفع ما فی الجاهلیة او فی الشرائع السابقة یسمی نسخاً لان
بیع الحر کان فی شریعة یوسف وبیع المضامین والملاقیح کان فی الجاهلیة ونکاح بعض
المحارم کان فی الجاهلیة وبعضها فی الادیان السابقة وقال الشافعی فی البابین ینصرف الی
القسم الاول شروع فی بیان مذهب الشافعی یعنی ان عنده النهی فی کل من الافعال الحسیة
والافعال الشرعیة ینصرف الی القبح لعینه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء
قوله بکمال القبح حال بمعنی الفاعل ای حال کونه قائلاً بکمال القبح وهو القبح لعینه او مفعول
له ای لاجل قوله بکمال القبح کما قلنا فی الحسن فی الامر کان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالی عن القرینة
یقع علی الحسن لعینه قوله بکمال الحسن فلا یکون صوم یوم العید سبباً للثواب عنده ولا
البیع الفاسد موجباً للملک بعد القبض قوله انما شبه الشافعی النهی بالامر کان النهی فی اقتضاء
القبح حقیقة کالامر فی اقتضاء الحسن فینبغی ان یکونا علی السواء ولان المنهی عنه معصیة فلا
یکون مشروعاً لما بینهما من التضاد عطف علی قوله قوله بکمال القبح ای علی قوله لان النهی فی اقتضاء القبح
حقیقة کما یوهمه الظاهر وهو دلیل ثان للشافعی باعتبار ترتب احکامه و آثاره کما ان الاول
دلیل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بین المسلکین بین وقد عرفت
جوابهما فیما تقدم فی ضمن تقریراتنا ولذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا تفریع
فی تفریعات الشافعی علی مقدمة مطویة نشأت من قوله فلا یکون مشروعاً ای
ولان المنهی عنه سواء کان حسیاً او شرعیاً لا یکون مشروعاً بنفسه ولا سبباً
لمشروع آخر قال الشافعی لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا
حرام ومعصیة فلا یکون سبباً لنعمة هی حرمة المصاهرة لانها تلحق
الاجنبیة بالامهات وقد من الله تعالی بها علینا حیث قال وهو الذی
خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنکاح

مبحث النهي

قمر الاقمار

فهي اربع حرمات حرمة اب الواطي وابنه على الموطؤة وحرمة ام الموطؤة وبنتها على الواطي فهذه الحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطي الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد ابو الواطي وابنه اذا كانت انثى وام الموطؤة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى اطرافه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد انشأ جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد الى الشخصين جميعا فصار كان الموطؤة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلة قبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطؤة مرة اخرى ولكن انما جاز ذلك لدفع الحرج وكذا تتعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه

ولا يفيد الغصب الملك عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون سببا لامر مشروع وهو الملك اذا هلك المغصوب قضى عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب ان يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن الملك وعندنا بمقابلة الملك الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبرا فهلك في يده يضمنه ولا يملكه جبرا لليد الفائتة ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي وذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا لمشروع وهو الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس

مبحث النهي

مبحث العام

قبيحاً في نفسه بل القبيح هو المعصية مجاور له منفك عنه فيصلح سبباً للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم بعد احرازه بدار الحرب امر حرام ومحظور فلا يصلح ان يكون سبباً للملك وعندنا يكون ذلك سبب الملك لان العصمة انما تثبت باعتبار الحفظ انما يكون بالملك او باليد فاذا اخذوه وادخلوه في دارهم فات منا اليد والملك فكان استيلاؤهم على محل غير معصوم بقاء وان كان معصوماً ابتداء فيملكونه وقد ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم لانهم كانوا اغنياء بمكة وانما سموا فقراء لاستيلاء الكفار على اموالهم ثم لما فرغ المصنف عن بيان الخاص باحكامه واقسامه شرع في بيان العام فقال واما العام فما يتناول افراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع لان العموم لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم صيغة كالخاص وبقوله يتناول افراداً خرج الخاص اما خاص العين فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوماً كلياً وفرداً واحداً يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو موضوع للافراد بنفسه وكذا خرج اسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا يخرج به المشترك لانه يتناول معاني لا افراداً ثم قوله متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول افراداً مختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعاً لفخر الاسلام فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق لجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كله عام وعند صاحب التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجباً اصلاً بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقوله

٣ انه مجمل على كل لئلا يلزم ترجيح البعض بلا اجمال ٣١ قوله بل يجب التوقف اي في حق الاعتقاد والعمل

مبحث العام

فيما يتناوله رد على من قال لا يوجب الفرد الا الواحد لا الجمع الا الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص منه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص اي بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول وعرنيون قبيلة ينسبون الى عرينة تصغير عرنة الشئ هي واد بعرفات وحديثهم ما روى انس بن مالك ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص ببول الابل يدل على طهارته وحله وبه تمسك محمد في ان بول ما يوكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوي وغيره وعندهما هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول وهو عام لما كول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يوكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره عند ابي حنيفة ويحل عند ابي يوسف في التداوي والضرورة على ما عرف في قصة هذا الحديث الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول ايضا خاص ببول ما يوكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق

بحث العام

لا مذهب عليك ان حديث العرنيين متضمن للحكمين المثلة وشرب ابوال الابل وانتساخ الاول اى المثلة لا يستلزم انتساخ الثاني اى شرب ابوال الابل فالجواب الحق ان حديث الاستنزاه من البول محرم وحديث العرنيين مبيح والمحرم هو المتاخر كيلا يتكرر النسخ لان الاباحة الاصلية بالمحرم قد نسخ

لانها كانت فى ابتداء الاسلام واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما تاييد لمقدمة مفهومة مما قبل وهى ان العام مساو للخاص بمسئلة فقهية وهى انه اذا اوصى لاحد بخاتم لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لانسان اخر فتكون الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشترك بين الاول والثانى على السواء وذلك لان الخاتم عام اى كالعام لان العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص خاص به لوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما فى حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا تسوية للعام مع الخاص بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثانى وعند ابى يوسف يكون الفص للثانى البتة سواء اتى بكلام موصول ومفصول لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا فى حياته فكان الموصول والمفصول سواء كما فى الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان فى هذا المقام عامين اختلف فيهما الشافعى مع ابى حنيفة ظنا منه بانهما مخصوصان عند ابى حنيفة وليس كذلك تقريرالاول ان فى قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عامدا او ناسيا فينبغى ان لا يحل متروك التسمية اصلا كما ذهب اليه مالك ولكنكم خصصتم الناسى من هذا وقلتم انه يجوز متروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد فقط فلنا ان نخص العامد منه ايضا بالقياس على الناسى وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فلم يبق فى الآية الا ما كان مذبوحا باسماء الاصنام وتقرير الثانى ان فى قوله تعالى ومن دخله كان آمنا كلمة من ايضا عامة شاملة لمن دخل فى البيت بعد قتل انسان او بعد قطع اطرافه ودخل

مبحث العام

م ٢٠ قوله ايضا اى كعموم كلمة ما فى قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ٢١ قوله اطرافه اى الانسان من اليد والرجل

في البيت ثم قتل فيه احدا فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا وانتم خصصتم من هذا من قتل في البيت بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع اطرافه وقلتم انه يقتص من هذين في البيت قلنا ان تخص الصورة الثالثة ايضا وهو من دخل في البيت بعد ان قتل انسانا فيقتص منه بالقياس على الصورتين الاوليين وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولم يبق تحت هذا العام الا الآمن من عذاب النار فاجاب المص عن جانب ابي حنيفة بقوله ولا يجوز تخصيص قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد اي لا يجوز تخصيص الشافعي العامين عن قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص الداخل في البيت بعد ما قتل عن قوله ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف وقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانهما ليسا بمخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين العامين ليسا بمخصوصين اولا كما زعمتم حتى يخص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل في قوله تع مما لم يذكر اسم الله اصلا اذ هو معنى الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن اذ المراد بالامن امن الذات والاطراف كانها ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه اذ معنى قوله ومن دخله كان آمنا من دخله بعد ما صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لا انه باشر هذه الامور بعد الدخول فهو خارج عن مضمون الآية لا انه مخصوص منها لا يقال ان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان امن الحرم انا نقول ان حكمهما واحد بدليل قوله تع اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ثم ان المص لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص واورد فيه ثلثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل وشبهه بمسألة فقهية فقال فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به

مبحث العام

على معرفة المشتق منه فلهذا الغرض تعرض الشارح ره الى التخصيص

مبحث العام

اى ان لحق هذا العام الذى كان قطعيا مخصص معلوم المراد ومجهول المراد فالمختار انه لا تبقى قطعيته ولكن يجب العمل به كما هو شان سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس و التخصيص فى الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بان كان عقلا وحسا وعادة ونحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحا ولم يصر ظنيا وكذا ان لم يكن مستقلا بل كان بغاية او شرط او استثناء او صفة وسيجيئ تفاصيلها وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما سيجيئ هكذا قالوا وعند الشافعى كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا ما يطلق التخصيص على المتراخى مجازا عندنا ايضا ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله منه الربوا وهو فى اللغة الفضل ولم يعلم اى فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول ثم بينه النبى عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فهو حينئذ نظير الخصوص المعلوم ولكن لم يعلم حال سوى الاشياء الستة البتة ولهذا قال عمر رض خرج النبى عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا اى بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل ابو حنيفة رح بالقدر والجنس والشافعى رح بالطعم والثمنية ومالك رح بالاقتيات والادخار فعمل كل بمقتضى تعليله فى تحريم اشياء وتحليل اشياء على ما ياتى فى باب القياس ان شاء الله تعالى علة لشبه الاستثناء والنسخ تعليل للمذهب المختار وبيانه ان دليل التخصيص وهو قوله تعالى وحرم الربوا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه وهو ان المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه الناسخ باعتبار صيغته وهو ان صيغته مستقلة كالناسخ فيجب علينا ان نراعى كلا الشبهين ونوفر حظ كل منهما على تقدير كون الخصوص معلوما ومجهولا وان نقتصر على الشبه الاول كما اقتضى

سوال جواب ثم قوله وكثيرا ما يطلق الخ جواب سوال تقريره ان اطلاق التخصيص على الدليل

فللمجتهد ان يعمل باريهما شاء بشهادة قلبه لا ان يعمل بكليهما وههنا لما تحققت المعارضة بين القياس على الاستثناء والقياس على النسخ فينبغى ان يعمل باحدهما كما عمل اهل المذهب الثانى واهل المذهب الثالث لا بكليهما كما هو مذهبنا واجيب بان هذا فى القياس المستنبط من الاصول الثلثة لا فى القياس الشبهى الذى هو ليس بحجة ٢٦ قوله ونوفر اى الصراح توفير تمام كردن حق كسى ا ع قوله معلوما ومجهولا اى معلوم المراد وعند النسخ ومجهوله ٢٨ قوله على الشبه الاول اى شبه الاستثناء صاس لشاة والبقل والابل ايها كانت متعارفة ١٢ منه ع ١٥ اى مولانا

عليه اهل المذهب الثاني ولا ان نقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه اهل المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلومًا فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيًا على حاله لان المستثنى اذا كان معلومًا كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان لا يصح الاحتجاج بالعام اصلًا لان الناسخ مستقل وكل مستقل يقبل التعليل وان لم يقبل الناسخ بنفسه التعليل لئلا تلزم معارضة التعليل للنص واذا قبل التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل كم بقي فيصير مجهولًا وجهالته تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين وقلنا لا يبقى قطعيًا ولكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولًا فينعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلًا لان جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئًا ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعيًا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضًا بين بين وقلنا لا يبقى قطعيًا ولكن يصح التمسك به

فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسألة فقهية اي صار دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسألة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين وسمى ثمنه على حدة وذلك لان هذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمى ثمنه والثاني ان لا يعين ولا يسمى والثالث ان يعين ولا يسمى والرابع ان يسمى ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه داخل في العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط بمنزلة فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العقدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيع واحد فلا يكون بيعًا بالحصة ابتداء بل بقاء

مبحث العام

ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجعل ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان الحر لم يكن محلاً للبيع واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسألتنا العبد الذي فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون ضمه مخالفاً لمقتضى العقد وان جهل احدهما او كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل وفي صورة جهل المبيع يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسين مائة وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف ولم يعتبر في هذه الصور شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في العبد وهو خلاف ما قصده القائل

وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما لبيان انه لم يدخل هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى ابن ابان وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلاً للتمسك اصلاً سواء كان المخصوص معلوماً كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولاً كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم وشبهوه بالاستثناء فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل راعوا المعنى فقط وهو عدم الدخول وانما شبهوه بالاستثناء المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولاً فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوماً فبالتعليل يصير مجهولاً لانه وان كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل في البيع فيكون استثناء وبيعاً للعبد بالحصة من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو باطل لجهالة الثمن

مبحث العام

قمر الاقمار

بخلاف ما اذا فصل الثمن بان يقول بعت هذا بخمس مائة وهذا بخمس مائة فانه يجوز عند خلافا لابي حنيفة لئلا يجعل قبول العقد في البيع شرطا لقبول المبيع قيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء هذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد نظروا في حق العمل ببقائه قطعيا كما كان وشبهوا بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب الاستثناء قط فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر ان الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الافراد الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا تؤثر جهالته في تغيير ما قبله فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بان قال بعتهما بالف ومات احد العبدين قبل التسليم يبقى البيع في الآخر بحصته من الالف لانه بيع بالحصة بقاء فكانه نسخ البيع في العبد الميت بعد انعقاده وهو جائز وههنا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المص وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج به على ما قال الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فبقي العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ المص عن بيان تخصيص العام شرع في ذكر الفاظه فقال والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال وقوم يعني ان العام على نوعين احدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاما دالا على الشمول بان تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في الفهم منه والآخر ان تكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مدلولا بالاستيعاب ولا يتصور عكسه لان اخلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول مثال رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة لكن في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة قيل من الثلثة وقيل من العشرة الى ما لا يتناهى لكن هذا اختيار فخر الاسلام لانه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام بل يكفي بانتظام جمع من المسميات واما عند من يشترط الاستيعاب

مبحث العام

سوال جواب

مبحث العام

والاستغراق فيه يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في التوضيح والآخر مثاله
قوم ورهط فان القوم صيغة صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قوم واقوام
لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة ولكن
يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الاحاد مجتمعة وانما يصح الاستثناء او حد في
قولك جاء في القوم الا زيدا باعتبار ان مجئ المجموع لا يكون الا باعتبار مجئ كل احد بخلاف
ما اذا قيل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث
المجموع ولهذا يصح جاء العشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن وما يحتملان
العموم والخصوص واصلهما العموم يعني انهما في اصل الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص
بعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام او الشرط او الخبر وما قيل ان الخصوص
يكون في الاخبار فمنتقض لا يطرد ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اي
الاصل في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله من قتل قتيلا فله سلبه وقد
يستعمل في غير من يعقل مجازا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه والاصل
في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل نحو ما في الدار فالجواب درهم او دينار لا زيد او عمرو
وقد يستعمل في غيرها كما سيأتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا
تفريع لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من بين عبيدي
فهو حر وكلمة من في نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهي المشية ومن يحتمل
البيان فان شاء الكل لا بد ان يعتقوا جميعا عملا بعموم كلمة من بخلاف ما اذا قال من
شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد المشية الى المخاطب فان لم حينئذ ان يعتقهم
الا واحدا عند ابي حنيفة لان كلمة من للعموم ومن للتبعيض فلا يستقيم العمل
بهما الا اذا بقي واحد منهم غير معتق وكذا المشية صفة صفة خاصة للمخاطب قيل كلمة من
للتبعيض في كل من المثالين لكن في المثال الاول كل من العبيد لتاني بعض مع

مبحث العام

قطع النظر عن غيره فيعتق الكل في المثال الثاني الثاني واحد يتعلق مشيته بالكل فعتق فلا يستفيم الا بتخصيص البعض ولكن يرد عليه انه ان شاء الكل على الترتيب فيصدق على كل واحد انه شاء عتقه حال كونه بعضا من العبد فتامل فيه فان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق تفريع لكون كلمة ما عامة لان المعنى حينئذ ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما وبعضه جارية فلم يوجد الشرط لا يقال فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلوة عملا بقوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على اليسر ينافي ذلك وقد يجيء بمعنى من مجازا كقوله تع والسماء وما بناها ولم يتعرض لمثل ذلك في متن على ما ذكرته لقلته وبدخل في صفات من يعقل ايضا تقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات لكم وكل للاحاطة على سبيل الافراد اي جعل كل فرد كان ليس معه غيره فهذا يسمى عموم الافراد وهي تصحب الاسماء فتعمها اي تدخل على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه لا يكون الا اسما فان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة واحدة مرتين ولما كانت كلمة كل لعموم مدخولها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده لانه مدلولها لغة وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت طالق كل تطليقة ليقع الثلث وان كان قال كل التطليقة يقع واحدة حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق والكذب اي بصدق الاول وكذب الثاني لان معنى الاول كل فرد من الرمان مما يصلح ان يوكل وهو صادق ومعنى الثاني كل اجزاء الرمان مما يوكل وهو كذب لان القشر لا يوكل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما تزوجت امرأة فهي طالق فمعناه كل وقت اتزوج امرأة فهي طالق فهو قصدا يقع على عموم التزوجات ويثبت عموم

...بكين لان الرمان معروف او منكر عبارة عن القشر وما فيه ومعلوم ان القشر غير ماكول فلا يصدق كل الرمان ماكول ويجاب بانه فهم من شرح البزدوي لشيخ الهداد من انه ...رمان يمكن ان يخبر ماكولا الى ان شرف اجزاء لا ماكولا ولا وجه لاعتبار كل جزء من اجزائه على الانفراد ماكولا اذا القشر وكذا الخطابيس بماكول حقيقة فيكون كل الرمان ماكولا ...من زاد للباب الخ وتقريرا خوذ كور في التلويح وهو انه لا يستعمل في الموضوع له حتى لا يتحقق فرد افقيل فعلم انه لا استعار الخ

مبحث العام

الاسماء فيه ضمنا لان عموم التزويج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة مرارًا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال فى كلما اى كما ان عموم الافعال يثبت فى لفظ كل ضمنا لعموم الاسماء بعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد كما كان فى لفظ كل فيعتبر جميع ما صدق عليه ما بعده مجتمعًا معًا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معًا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعًا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة فان دخل عشرة معًا فى صورة الجميع يكون الكل مشتركا بين ذلك النفل الموعود عملا بحقيقته وان دخلوا فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بمجازه وهو ان يجعل بمعنى كل واعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعمل بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام فى صورة ما دخلوا معًا بل هو مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقى فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى بدلالة النص لانه فيما اظهار كمال الشجاعة وفى كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعنى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه وكلمة كل يحتمل الخصوص وفى كلمة من يبطل النفل اى اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معًا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق دخل اولا ولم يوجد بل وجد الداخلون الاولون وكلمة من ليست محكمة فى العموم حتى تؤثر فى تغيير لفظ اولا بخلاف كلمة كل والجميع فانه يتغير بهما قوله اولا ولو دخل عشرة فرادى يستحق الاول

مبحث العام

النفل خاصة دون الباقيين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضعا ذكر ما يكون عمومه عارضا بدليل خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها للماهية اولفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي نعم اذ نفي الماهية والفرد الغير المعين لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما في لا رجل في الدار وقوله لا اله الا الله والا لكان ظاهرا فيه ومحتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يكن قوله على بشر وقوله من شيء مفيد للسلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب الخ دالا على سبيل الايجاب الجزئي لان السلب الجزئي لا ينافي الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لكنها مطلقة اي اذا لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب الاوصاف كما اذا قلت لعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف كثيرة بان يكون سوداء او بيضاء او غير ذلك واذا قلت جاءني رجل يفهم منه مجيء واحد مبهم مجهول الوصف فليس المراد بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هي الدالة على الوحدة من غير دلالة على تعين الاوصاف وهذا هو الذي عند الشافعي في ظنها عامة وهو معنى قوله وعند الشافعي تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ رقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فلتخص منها الكافرة بالقياس عليها ونحن نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فائت جنس المنفعة والرقبة المطلقة انما تكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من وجه فلا يتناولها اسم الرقبة ولا ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص ولنا في هذا المقام

ضابطتان احدهما ان المطلق يجري على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول في حق الاوصاف كالايمان والكفر والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى قال صاحب التلويح ان هذا النزاع لفظي اذ لا يقول الشافعي بتحرير رقبات في الظهار وانما يقول بتحرير رقبة واحدة فقط ونحن ما قلنا الا بعموم الاوصاف فسواء ان يسمى هذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة عامة تعم هذا بمنزلة الاستثناء كما سبق كان قال في الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة عامة فانها تعم لكل ما وجدت فيه هذه الصفة وان كانت خاصة في اخراج ما عداها وهذا بحسب العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر وهذا لم تكن عامة اذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولدني فان الوالد لا يكون الا واحدا ولكن هذا الاصل كثري لا كلي الا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقوله علمت نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية بتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله كوفيا فيحنث ان تكلم رجلين فلما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة وقوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتيه فان قوله يوما نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان موليا بعد قربان يوم واحد لان هذا ايلاء مؤبد ليس مؤقتا باربعة اشهر حتى تنقضي الاشهر الاربعة بيوم ولما وصفه بقوله اقربكما فيه لم يكن موليا ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث به لكن اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة

مبحث العام

ما فلا يثبت في صفته ولا ينقض بقوله الا يوما اقربكما فيه لان الوصف كون اليوم ظرفا للقربان وان لم يكن مذكورا في

بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اى عبيدى ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن يشبه النكرة في الابهام وصف بصفة عامة وهى له ضربك فيعم بعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اى عبيدى ضربته فهو حر باضافة الضرب الى المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم معا يخير المولى في تعيين واحد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور ان في الاول وصفه بالضاربية فيعم بعموم الصفة وفي الثاني قطع عن الوصفية لكونه مسندا الى المخاطب اى فلا يعم بل يصار الى اخص الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوى فليس شئ من المثالين من قبيل الوصف لان ايا موصولة او شرطية وان اردتم الوصف المعنوى ففى كل من المثالين يحصل لانه في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية الا ترى ان في قوله لا اقربكما الا يوما فيه وجد العموم مع ان يوما وقع مفعولا فيه لا فاعلا فينبغى ان يكون في المفعول به كذلك واجيب بان الضرب يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما وهو مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل في الفرق بينهما ان في الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخيير فيه للمولى بلا مرجح فيعم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغى له ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيتخير فيه المولى بين واحد منهم وكذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم يعنى كما ان النكرة اذا وصفت عامة تعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف العهدى اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام وتابعوه او للاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين وفيه تنبيه

مبحث العام

على ان العهد هو الاصل فى اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض او قيل عهدا خارجيا فقط فانه الاصل فى التعريف والمعهود الذهنى فى المعنى كالنكرة فان لم يستقم العهد بان لم يكن ثمه افراد معهودة او لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل يقينا كما فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا وعملوا الصلحت وقوله السارق والسارقة والزانية والزانى وامثاله حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله وجبت العموم اى هذا القدر اذا كان دخول اللام فى المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا يكون اقل الثلث اذ لو بقى جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق فى لا جنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة معمولا للجنس وما فوقه للجمع فيحنث بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فيكفى الصدقة لجنس الفقير والمسكين وعند الشافعى لا بد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل فى هذا المقام وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد فى تقريبه ببيان ما ورد النكرة والمعرفة فى مقام واحد وان لم يكن ذلك من مباحث العام

مبحث العام

فقال والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يتصور الا فى التعريف باللام او الاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا اعيدت باللام كان ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها نكارة والمقدر خلافه والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام يشير الى معهود

ص لعدم الاتحاد بينهما لان النكرة عبارة عن اللفظ الموضوع للشئ لا على التعين والتعين عبارة عن معلوم

مبحث العام

مذكور فيما سبق ومثالها نين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرًا ان مع العسر يسرًا فانّ العسر اعيد معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر واحد يسرين وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما يروي عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر شعر اذا اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح ✤ فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح ✤ وقال فخر الاسلام عندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان تكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى كما ان قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيد نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلا اشارة تخرج اليه وهو بط ولم يرو لهذا مثالا في النص فقد جعلوا في مثاله اذا اقر بالف مقيد بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بالف غير مقيد بصك بحضرة شاهدين اخرين في مجلس آخر يكون الثاني غير الاول ويلزمه الفان وينبغي ان يعلم ان هذا كله عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثاني التوراة والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وامثال ذلك ثم بعد ذلك ذكر المصنف اقصى ما ينتهي اليه التخصيص في العام وكان ينبغي ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه اخره عنها فقال **وما ينتهي اليه الخصوص نوعان** اي المقدار الذي لا يتعدى الى ما تحته نوعان **النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والطائفة واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به**

كالجموع المعرفة بلام الجنس فانهما لوخليا عن الواحد ايضا لفات اللفظ عن مدلوله كالمرأة والنساء نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغة معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له محلى بلام الجنس وينتهى تخصيصهما الى الواحد البتة والنوع الثانى الثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال ونساء منكرا مما لم يدخله لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط وانما ينتهى تخصيص هؤلاء كلها الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لفات اللفظ عن مفهومه وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك ان اقل الجمع اثنان فينتهى التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المص بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا فان فى باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب الاخوان للام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث فى كونها استخلافا بعد الموت وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان اوصى لموالى فلان وله موليان والاخوة زيد له اخوان يستحقان الكل او على سنة تقدم الامام اى اذا كان المقتدى اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابى يوسف فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب فى الجماعة كلها الا فى الجمعة فان فيها تشترط ثلثة رجال سوى الامام خلافا لابى يوسف اذ عنده يكفى اثنان سوى الامام ولم يذكر المص الجواب الثالث الذى ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب اى جماعة كما فيه ثم لما قوى الاسلام رخص للاثنين وبقى الواحد على حاله فقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقى تمسكات المخالف باجوبتها مذكورة فى المطولات ثم لما فرغ عن مبحث العام شرع فى بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل

مبحث العام والمشترك

اراد بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط وهو يخرج الخاص وقوله مختلفة الحد يخرج العام على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع او احتراز عن قول الشافعي انه على سبيل الشمول كما سياتي وقيل انه احتراز عن لفظ الشئ فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن هذا المشترك وباعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر فانه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين لا يجتمعان وقد اوله الشافعي بالطهر وابو حنيفة بالحيض كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني التامل لاجل ترجح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تاملنا في القرء بعد ما اوجه احدها بصيغة ثلثة والثاني بكون اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى الجمع والانتقال والمجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بجامع ولا المجتمع ولا منتقل وان كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليست بمحل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادي الرائ وقد اوضحت ذلك في التفسير الاحمدي وههنا لا يسعه المقام ولا عموم له اي للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي يجوز ان يراد به المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد هو قوله يصلون ونحن نقول سبقت الاية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا باخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشانه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين امنوا اعتنوا انتم ايضا بشانه وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم

مبحث العام

ام لا فعندنا لا يجوز ذلك لان الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعند الشافعي يجوز ذلك لشرط ان لا يكون بينهما مضادة فاذا كان بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا يجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق وتحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المص بعد المؤول فقال واما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي يعني ان المشترك ما دام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك اذا ترجح احد معنييه بتاويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولا وانما عد من اقسام النظم ان حصل الفعل لتاويل لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة فكان النص وردبه وانما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المؤول الذي بعد المشترك والا فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل ظني صار مؤولا ايضا ولكنه من اقسام البيان والمراد بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس ونحوه فلا يقال انه لا يشمل ما اذا حصل التاويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتامل في الصيغة وقد يكون بالتامل في السياق كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى ثلثة وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث عرف انه من الحل وفي قوله احلنا دار المقامة عرف انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال الغلط اي حكم المؤول وجوب العمل بما جاء في تاويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر والحاصل انه ظني واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته اي لا يحتاج الى الطلب والتامل كما في مقابلاتها ولا يزاد

مبحث المؤول والظاهر

مبحث النص والمفسر

على الصيغة شئ اخر من السوق ونحوه كما فى النص فخرج هذا كله من قوله بصيغة لكن
يشترط فى هذا كون السامع من اهل اللسان فى ازديار لفظ الكلام اشارة الى ان هذا
التقسيم مما يتعلق بالكلام كالرابع كما ان الاول والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور
فى قوله ما ظهور اللغوى فلا يرد ان هذا تعريف الشئ بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذى ظهر
منه على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لان غايته انه
محتمل المجاز وهو احتمال غير ناش من دليل فلا يعتبر واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر
لمعنى من المتكلم لا فى نفس الصيغة يعنى يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب ان
المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى لا بمجرد فهم من الصيغة والمشهور فيما بين
القوم ان فى النص يشترط السوق وفى الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مباينة فاذا قيل
جاءنى القوم كان نصا فى مجئ القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان نصا فى الرؤية
ظاهرا فى مجئ القوم ولكن ذكر فى عامة الكتب ان الظاهر اعم من ان يشترط فيه السوق اولا والنص
يشترط فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوق من المفسر والمحكم فان بعضه اولى من
بعض بحيث يوجد الادنى فى الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب
العمل بما وضح على احتمال تاويل هو فى حيز المجاز اى حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذى
وضح منه مع احتمال تاويل كان فى معنى المجاز وهذا التاويل قد يكون فى ضمن التخصيص
بان يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون فى ضمن غيره بان يكون حقيقة تحتمل المجاز
فلا حاجة الى ان نقول على احتمال تاويل وتخصيص كما ذكره غيره ولما احتمل هذا الاحتمال النص
كان الظاهر الذى هو دونه اولى بان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تنفى بالقطعية واما المفسر فما
ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء انقطع ذلك
الاحتمال ببيان النبى عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبى عليه السلام
او بقوله فصار مفسرا او بايراد الله تعالى كلمة زائدة ينسد بها باب التخصيص والتاويل كما سيأتى

وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ اى حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخاً وهذا فى زمن النبى عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل تعدية عن ههنا بتضمين معنى الامتناع اى المحكم المراد به حال كونه ممتنعاً عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى فى ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكماً لعينه او لوفاة النبى صلى الله عليه وسلم ويسمى محكماً لغيره ولم يذكر فى تعريف لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيهاً على ان المحكم ما ازداد وضوحاً على المفسر لشئ وانما ازداد عليه بقوة فيه وهو عدم احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا احتمال التاويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات فى افادة اليقين ثم شرع فى بيان امثلة كل هؤلاء فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر فى حق حل البيع وحرمة الربوا نص فى بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى شبهوا البيع به فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك واحل الله البيع وحرم الربوا ومثاله المذكور فى عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فانه ظاهر فى اباحة النكاح نص فى العدد لانه سيق الكلام له كما سياتى وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر فى سجود الملائكة نص فى تعظيم آدم لكنه يحتمل التخصيص اى سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاماً مخصوص البعض ويحتمل التاويل بان سجدوا متفرقين او مجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التاويل بقوله اجمعون فصار مفسراً ولا يقال انه يبقى احتمال كونهم متحلقين او متصففين لانه لا يضر فى بيان التعظيم على انا لا ندعى انه مفسر من جميع الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه فكيف يصير مفسراً لان الاستثناء ليس من قبيل التخصيص ولا مضراً لكون الكلام مفسراً على انه استثناء منقطع او مبنى على التغليب وكذا

مبحث المحكم

ع و بدیل علیہ ما ہو من متعلقات کما فی قولک حمد الیک و اربد بالجمل معناه الحقیقی وهو الثناء وقد اربد

م لا يقع صلة احكم بل لفظة على وبه يقع صلة والثانى ان احكم مشتق من الاحكام من باب الافعال والهمزة فى باب الافعال للتعدية بنفسه فلا حاجة الى التعدية بعن وحاصل الجواب ان جعل كلمة عن صلة احكم باعتبار التضمين وهو فى اللغة شئ در بغل گرفتن وفى الاصطلاح ان يقصد باللفظ المعنى الحقيقى يراد معه معنى فعل الآخر بناسب للمعنى الحقيقى ع

لا يقال انه خبر لا يحتمل النسخ فينبغى ان يكون مثالا للمحكم لان اصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال فى التوضيح ان الاولى فى مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص وقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم مثال للمحكم لانه نص فى مضمونه فلم يحتمل التاويل والنسخ اذ هو من باب العقائد فى بيان التوحيد والصفات ولما لم يكن هذا من احكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا ايضا ان الاولى فى مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام ولم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت او تابيد ثبت نصا ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى ولا يظهر التفاوت بين هذه الاربعة فى الظنية والقطعية لان كلها قطعية وانما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن هذا التعارض انما هو التعارض الصورى لا الحقيقى لان التعارض الحقيقى هو التضاد بين الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع فان الاول ظاهر فى حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغى ان تحل الزائدة عليها والثانى نص فى انه لا يجوز النكاح عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ويقتصر عليها وقيل الاول نص فى عدم اشتراط المهر والثانى ظاهر فى عدم اشتراطه لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فيترجح النص ويجب المال ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضى الوضوء الجديد لكل صلوة اداء كان او قضاء فرضا كان

بحث المحكم

او نفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدى به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا فلما تعارض بينهما يصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلوة مرة واحدة والشافعي لم يتنبه بهذا فعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين في القذف بعد التوبة لانهما صارا عدلين حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم هكذا في كتب الاصول وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع ثم ان المص ذكر مثالا لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امراة الى شهر انه متعة يريد ان قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة وقوله الى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر متعلق بقوله تزوج وليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا يصلح معارضا له فكانه اراد ان هذا الكلام دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في مقابلاتها فقال اما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم الكلام خفي مراده بسبب عارض نشاء من غير الصيغة اذ لو كان منشؤه الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا من هؤلاء مترتب في الخفاء ترتيب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلابد ان يكون في الخفي ادنى خفاء وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباس وهيأة ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر ان يقول بعارض من غير الصيغة

مبحث الخفي

مبحث المشترك والخفي

سوال جواب

مبحث الخفي والمشكل

كما فى عبارة شمس الائمة الحلوانى وقوله لاينال الا بالطلب ليس قيدا احترازيا بل بيان للواقع وتاكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اى حكم الخفى النظر فيه وهو الطلب الاول ليعلم ان اختفاءه لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فيحكم فى الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم فى النقصان فقط كاية السرقة فى حق الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر فى حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفى فى حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم اخر غير السارق فى عرف اهل اللسان فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم اخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال محترم محرز خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بنوع غفلة وفترة تعتريه واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذى هو غير قاصد للحفظ فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان القبر فى بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعى يقطع النباش على كل حال لقوله من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما روى عنه لا قطع على المختفى وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل فهو الداخل فى اشكاله اى الكلام المشتبه فى امثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس بتغير لباسه وهيأته ففيه زيادة خفاء على الخفى فيقابل النص الذى فيه زيادة ظهور على الظاهر فاهذا يحتاج الى النظر ثم الطلب ثم التامل على ما قال وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اى حكم المشكل اولا هو اعتقاد الحقيقة فيما كان مراد الله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب انه لاى معان يستعمل هذا اللفظ ثم التامل فيه بان اى معنى يراد ههنا من بين المعانى فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم

مبحث المشكل

مبحث المشكل والمجمل

انى شئتم فان كلمة انى مشكلة تجيئ تارة بمعنى من اين كما فى قوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك هذا الرزق الآتى كل يوم وتارة بمعنى كيف كما فى قوله تعالى انى يكون لى غلام اى كيف يكون لى غلام فاشتبه ههنا انه باى معنى هو فان كان بمعنى اين يكون المعنى من اى مكان شئتم قبلا او دبرا فيحل اللواطة من امرأته وان كان بمعنى كيف فيكون المعنى بايكيفية شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا فى لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان الدبر ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها وهذه اللواطة هى المقيسة على الوطى فى حالة الحيض لعلة الاذى دون التى من الرجال لان حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك فى التفسير الاحمدى فمثل هذا المشكل يمكن ان يدخل فى المشترك الذى رجح احد معانيه بالتاويل فصار مؤولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة فى صفة اوانى الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين حميدة وهى الشفافة وذميمة وهى السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة وهى البياض وذميمة وهى عدم الصفاء فلما تاملنا علمنا ان اوانى الجنة فى صفاء القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعانى عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح فى المشترك او يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور فى قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو جنس شامل للمشترك والخفى والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فالخفى

مبحث المجمل

يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه يحتاج الى ثلثة طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعده ثم التامل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الاتمام ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث طلبات خرج منه المتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا نعلم حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة في قوله تع واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء ولم يعلم اي دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بافعاله بيانا شافيا من اولها الى اخرها ثم طلبنا ان هذه الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تاملنا علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة فصار مفسرا بعد ان كان مجملا وهكذا الزكوة معناها في اللغة النماء وذلك غير مراد فبينها النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب شئ حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شئ حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في باب السوائم ثم طلبنا الاسباب والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهكذا القياس او لم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تع وحرم الربوا فانه مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ثم طلبنا الاوصاف لاجل هذا التحريم حتى يعلم حال ما يقع سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل واحد منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان

شافیاً او خرج من حیز الاجمال الی حیز الاشکال ولهذا قال عمر رضی خرج النبی علیه السلام
عنا ولم یبین لنا ابواب الربوا هکذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة
المراد منه ولا یرجی بدوه اصلاً فهو فی غایة الخفاء بمنزلة المحکم فی غایة الظهور فصار کرجل
مفقود عن بلده وانقطع اثره وانقضی اقرانه وجیرانه وحکمه اعتقاد الحقیقة قبل
الاصابة ای اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلم قبل یوم القیمة واما بعد القیمة فیصیر
مکشوفاً لکل احد ان شاء الله تعالی وهذا فی حق الامة واما فی حق النبی علیه السلام
فکان معلوماً والا تبطل فائدة التخاطب ویصیر التخاطب بالمهمل کالتکلم بالزنجی
مع العربی وهذا عندنا وقال الشافعی وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخین ایضاً
یعلمون تاویله ومنشأ الخلاف قوله تعالی وما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی
العلم یقولون آمنا به فعندنا یجب الوقف علی قوله الا الله وقوله والراسخون فی
العلم جملة مبتدأة ان الله تعالی جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغین فیکون حظ
الراسخین هو التسلیم والانقیاد ولقراءة البعض الراسخون بدون الواو والبعض و
یقول الراسخون وعند الشافعی لا یوقف علی قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف علی
قوله الله ویقولون حال منه فیکون المعنی الا الله والعلماء الراسخون فی العلم ولکن هذا نزاع لفظی
لان من قال یعلم الراسخون تاویله یرید انهم یعلمون تاویله الظنی ومن قال لا یعلم الراسخون
تاویله یرید ان لا یعلمون التاویل الحق الذی یجب ان یعتقد علیه فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات
علی مذهبکم قلنا الابتلاء بالوقف والتسلیم لان الناس علی ضربین ضرب یبتلون بالجهل
فابتلاؤهم ان یتعلموا العلم ویشتغلوا بالتحصیل وضرب هم علماء فابتلاؤهم ان لا یتفکروا
فی متشابهات القرآن ومستودعات اسراره فانها اسرار بین الله ورسوله لا یعلمها احد غیرهما لان ابتلاء
کل واحد انما یکون علی خلاف متمناه وعکس هواه فالجاهل ترک التحصیل والخوض فیبتلی
به وهوی العالم اطلاع کل شیء فیبتلی بترکه ثم المتشابه علی نوعین

بحث المتشابه

هو مقرون لقرينة فهو موضوع العابلسب بقبينة صفحہ ۹۵ پر ملاحظہ ہو

نوع لا يعلم معناه اصلاً كالمقطعات في اوائل السور مثل الم حم فانها يقطع كل كلمة منها عن الآخر في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب لمعنى ما الا لغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم مراد الله تعالى لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله ووجه الله والرحمن على العرش استوى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وامثاله ويسمى هذه آيات الصفات وقد طولنا الكلام في تحقيقها وتاويلاتها في التفسير الاحمدي فليطالع ثمه ولما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به ما وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدمه فيها في الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعاني والاستعمال والمجاز ادعاء على انه من خطاء العوام وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة تجتمع مع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنى خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم المكلفون واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ ارض في السماء مما لا مناسبة بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما ولم يذكر قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وفهو امر زائد على انه سيأتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما المجاز بالزيادة مثل

مبحث الحقيقة والمجاز

المعنيين يجيء في الاعيان دون الاعراض واللفظ من الاعراض اذا وجد تحقق لا شيء تحصل الجواب ان الوضع على الاعيان ووضع في الاعراض الاول فيما ذكرنا والثاني عبارة عن تعيين الشيء لشيء الآخر والمراد ههنا الثاني دون الاول كما قال الشارح قوله بحيث يدل عليه من غير قرينة جواب عن الاعتراض الوارد على الوضع المذكور في تعريف الحقيقة وهو هذا ان الوضع المذكور في تعريف الحقيقة لا يخلو اما ان يراد بالوضع الوضع الشخصي او النوعي فان كان الاول فهو عبارة عن تعيين اللفظ بازاء المعنى باعتبار القاعدة الكلية كما في الاسماء المشتقات كضارب مشتق من الضرب لانه موضوع لذات من

مبحث الحقيقة و المجاز

قوله تعالى ليس كمثله شيء فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد والزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طردا او عكسا فان لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصا وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحله وما كان عليه وما يؤل اليه ولازمه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل ان يعم جميع افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تندفع بقدرها وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك كالالف واللام في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او كون المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما اذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم او كون المجاز مانعا عنه وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة لا يقال ان المقتضى واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام الاستدلال فالضرورة فيه ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان

له في الحقيقة ولا نسلم ايضا عدم المناسبة لان الزيادة من حدود الاثبات وهو نوع المناسبة

م لان المجاز اسم للفظ اريد به معنى غير ما وضع له للمناسبة والزيادة ليس بمعنى لعدم فائدة لشيء معتد بها وايضا لا مناسبة بين الاثبات والزيادة فاجاب بقوله والمجاز بالزيادة وحاصل الجواب ان الوضع للكاف مثلا هو التشبيه او تحسين اللفظ والزيادة المعنى المجازي له ولا نسلم ان الزيادة ليست بمعنى لان الكاف مفيد لتحسين اللفظ كما كانت مفيدة ١٢

عواى يست كن براى ايشان بازوى تواضع را از جهت مهربانى ١٢ منه — والذين ١٢

ضروريا لكانت الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها هكذا قالوا و
الانصاف ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات تكون
فى الحقيقة ولكنه ضرورى بحسب السامع بمعنى ان السامع لابد ان يفهم اولا الى الحقيقة
فاذا لم يستقيم حمله عليها فحينئذ يصرفه الى المجاز ولهذا جعلنا لفظ الصاع فى حديث ابن عمر
عاما فيما يحله اى لاجل ان المجاز يكون عاما جعلنا لفظ الصاع فى حديث رواه ابن عمر عن
الرسول عليه السلام وهو قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما
فى كل ما يحل الصاع ويجاوره لان الحقيقة ليست بمرادة اتفاقا اذ نفس الصاع
الذى يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين فى الشريعة فلابد ان يكون مجازا عما
يحله فالشافعى يقدر لفظ الطعام فقط اى لا تبيعوا الطعام الحال فى الصاع بالطعام الحال
فى الصاعين لان المجاز لا يكون الا خاصا ونحن نقدر كل ما يحل اى لا تبيعوا الشئ المقدر
بالصاع بالصاعين سواء كان طعاما او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه فى التلويح بان
عدم القول بعموم المجاز افتراء على الشافعى لم نجده فى كتبه واما تقدير الطعام فى
الحديث فبناء على ان الطعم علة لحرمة الربوا عنده فلا يحرم التفاضل فى الجص والنورة
لا بناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز هذه علامة لمعرفة
الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقى لا يسقط ولا ينتفى عما صدق عليه بخلاف المعنى
المجازى فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفى عنه كالاب اب فى لا يصح ان يقال انه
ليس باب بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب كذا الهيكل
المعلوم يصح ان يقال عليه انه اسد ولا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل
الشجاع فانه يصح ان يقال انه اسد وان يقال انه ليس باسد ومتى امكن العمل
بها سقط المجاز هذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام اى ما دام
امكن العمل بالمعنى الحقيقى سقط المعنى المجازى لانه مستعار والمستعار

لا يزاحم الاصل فيكون العقد لما ينعقد دون العزم اى يكون العقد المذكور فى قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشتمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعى فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق وذلك لان الله تعالى ذكر هذه المسألة فى الموضعين فقال فى سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال فى سورة المائدة فى موضعه ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية فالشافعى يقول بان قوله بما عقدتم الايمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فى المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة فى البقرة فيكون الاثم والكفارة فى كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجاز فى قوله تعالى بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فاية المائدة تدل على ان الكفارة فى المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم فى البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فيها مطلقة فتصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخروية فيكون الاثم فى الغموس والمنعقدة جميعا هذا هو غاية التحرير فى هذا المقام وسيجئ هذا فى بحث المعارضة ايضا ان شاء الله تعالى والنكاح للوطى دون العقد اى يكون النكاح المذكور فى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء محمولا على الوطى دون العقد فيشمل الوطى الحلال والحرام والوطى بملك اليمين ايضا لان النكاح فى الاصل الضم وهو انما يكون بالوطى والعقد انما سمى نكاحا لانه سبب للضم فمن حيث اللغة حقيقة

مبحث
الحقيقة
والمجاز

الا ان بغير وطى فبالاجماع لذا قال المحلى الخ قوله وهو الخ اى الضم انما يكون بالوطى حلالا كان او حراما ق

النكاح الوطی والعقد مجاز ومن حیث الشرع بالعکس فالشافعی حمل النکاح ههنا علی معناه المتعارف فلا یثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن نحمله علی حقیقته اللغویة فتثبت حرمة المصاهرة بالزنا ویستحیل اجتماعهما مرادین بلفظ واحد من تتمة السابق ای یستحیل اجتماع المعنی الحقیقی والمعنی المجازی حال کونهما مرادین بلفظ واحد بان یکون کل منهما متعلق الحکم کان تقول لا تقتل الاسد تریک السبع والرجل الشجاع معا وان کان اللفظ بالنظر الی هذا الاستعمال مجازا وقد صححه الشافعی حیث یمکن الجمع بینهما کما فی هذا المثال بخلاف ما اذا لم یمکن کالوجوب والاباحة فی الامر ولا نزاع فی جواز استعمال اللفظ فی معنی مجازی تکون الحقیقة من افراده علی سبیل عموم المجاز کما سیاتی ولا فی امتناع استعماله فی المعنی الحقیقی والمجازی معا بحیث یکون اللفظ متصفا بکونه حقیقة ومجازا معا وکذا لا نزاع فی جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ ایاهما وبحسب التناول الظاهری لشبهة من غیر الارادة کما سیاتی وانما النزاع فی ارادتهما معا باستقلالهما فعنده یجوز وعندنا لا یجوز فقیل للاستحالة العقلیة وقیل لعدم العرف والاستعمال والمصنف اورد فی ذلک تمثیلا تشبیها للمعقول بالمحسوس فقال کما استحال ان یکون الثوب الواحد علی اللابس ملکا وعاریة فی زمان واحد یعنی ان اللفظ للمعنی بمنزلة اللباس للشخص والمجاز کالثوب المستعار والحقیقة کالثوب المملوک فکما ان استعمال الثوب الواحد فی حالة واحدة بطریق الملک والعاریة جمیعا محال کذلک استعمال اللفظ الواحد بطریق الحقیقة والمجاز محال والاوضح فی المثال ان یقول کما استحال ان یلبس الثوب الواحد لابسان احدهما بطریق الملک والاخر بطریق العاریة لیکون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنیان بمنزلة اللابسین والحقیقة والمجاز بمنزلة الملک والعاریة ولا یقال ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون من المرتهن ولبسه یصدق علیه انه لبسه بطریق الملک والعاریة جمیعا لانا نقول ان لبسه هذا لیس بطریق العاریة لان المرتهن لم یملک الثوب

مبحث الحقیقة والمجاز

مبحث الحقيقة و المجاز

حتى يعيره الراهن ولكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعاً فاذا ازاله عاد حق المالك الى اصله ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المص فى تفريعات هذه المسألة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالى لا تتناول موالى الموالى اذا كان له معتق واحد يستحق النصف وتحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتِق بلا واسطة والمعتَق بلا واسطة وقد يطلق على معتق المعتِق وكذا معتق المعتَق مجازاً فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتِق ومعتَق جميعاً بطل الوصية ما لم يبين احدهما دفعاً للاشتراك وان لم يكن له معتِق بكسر التاء بل معتَق فعلى ما هو وضع مسألة المتن يستحق المعتَق ولا يستحق معتق المعتق لان الموالى حقيقة فى المعتَق ومجاز فى معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ فى الثلث واقل الجمع فى الوصية اثنان فيكون النصف الباقى من الثلث مردوداً الى ورثة الموصى ولا يكون لمعتق المعتق شئ الا اذا لم يكن للمعتق بلا واسطة فح يستحق معتق المعتق ما اوصى به ولا يلحق غير الخمر بالخمر تفريع ثان عطف على قوله ان الوصية يعنى لا يلحق غير الخمر من اخواتها وهى الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر من حيث الحرمة وايجاب الحد فان فى الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وحرم قطرة منها من غير ان يصل الى حد المسكر وفى غيرها لا يحرم ولا يستوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النئ من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نياً بل كان مطبوخاً او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب المنقع فى الماء لا يسمى خمراً ولا ياخذ حكمها والشافعى رح يسمى كلها خمراً باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل وهو يعم الكل ولا يراد بنى بنيه فى الوصية للابناء عطف على ما سبق وتفريع ثالث اى اذا اوصى احد لابناء زيد وله بنون وبنو بنين يدخل فى الوصية الابناء ولا يدخل فيه ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة فى الابن ومجاز فى ابن الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وعندهما يدخل ابناء الابناء ايضاً لان اللفظ يطلق

سوال جواب

علیهم فیتنا ولم باعتبار الظاهر ولا یراد اللمس بالید فی قوله تعالیٰ او لامستم النساء عطف علی ماقبله وتفریع رابع فی ذلك ولان لامستم حقیقة فی اللمس بالید ومجاز فی الجماع فالشافعی رحمه الله یقول ان کلیهما مراد ههنا لان الله تعالیٰ قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا فان کان اللمس بالید فالتیمم فیه لاجل الحدث فیکون لمس النساء ناقضا للوضوء وان کان اللمس بالجماع فالتیمم فیه لاجل الجنابة فیحل تیمم الجنب بهذه الاٰیة ونحن نقول ان المجاز ههنا مراد بالجماع بیننا وبینکم فلا یجوز ان تراد الحقیقة ایضا لاستحالة الجمع بینهما فلا یکون اللمس بالید ناقضا للوضوء حتی یکون التیمم خلفا عنه بل انما هو خلف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلثة الاول الحقیقة فیها متعینة فلا یصار الی المجاز والمثال الاخیر المجاز فیه متعین فلا یصار الی الحقیقة وهذا معنی قوله لان الحقیقة فیما سوی الاخیر والمجاز فیه مراد فلا یبقی الاٰخر مرادا ای المعنی الحقیقی فی الامثلة الثلثة الاول والمعنی المجازی فی المثال الاخیر مراد فلم یبق المعنی الاٰخر اعنی المجاز فی الاول والحقیقة فی الاخیر مرادا علی ما حررناه ولما فرغ عن التفریعات شرع فی رد اعتراضات ترد علی هذه القاعدة فقال وفی الاستیمان علی الابناء والموالی تدخل الفروع جواب سوال مقدر تقریره ان یقال اذا استامن الحربی من الامام وقال امنونا علی ابنائنا وموالینا یدخل فی الابناء ابناء الابناء وفی الموالی موالی الموالی مع ان ابناء الابناء مجاز فی لفظ الابن وموالی الموالی مجاز فی الموالی فیلزم اجتماع الحقیقة والمجاز فاجاب بانه انما تدخل الفروع فی هذا الاستیمان لان ظاهر الاسم صار شبهة فی حقن الدم لانه یدخل فی الارادة فالارادة بالذات انما هو للابناء والموالی بلا واسطة لکن لما کان لفظ الابناء یتناول ظاهرا ابناء الابناء فی قوله تعالیٰ یا بنی اٰدم وکذا لفظ الموالی یطلق عرفا علی موالی الموالی فلاجل الاحتیاط فی حفظ الدم یدخلون بلا ارادة ویرد علی هذا الجواب اعتراض وهو انه ینبغی ان یعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتیاط فی حفظ الدم فیما اذا استامن علی الاٰباء والامهات فیدخل فیه الاجداد والجدات لان لفظ الاٰباء والامهات ایضا یتناول

مبحث الحقیقة والمجاز

نور الانوار وقمر الاقمار شرح

نظام الاسم للاجداد والجدات فاجاب المص عنه بقوله بخلاف الاستيمان على الآباء و الامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول يعنى ان هذا التناول الظاهرى انما هو بطريق التبعية للمذكور فيليق هذا بابناء الابناء و موالى الموالى لانهم فروع فى الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا للآباء والامهات فى اطلاق اللفظ ولكنهم اصول فى الخلقة فكيف يتبعونهم فى اللفظ وانما تسرى الكتابة الى ابيه فيما اذا اشترى المكاتب اباه لا لانه دخول بالتبعية لانه ليس ههنا لفظ يدخل فيه بتغايل تحقيقا للصلة والاحسان فان الحر اذا اشترى اباه يكون حرا عليه بحق الابوة فاذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه لتتحقق صلة كل واحد على حسب حاله واما حرمة نكاح الجدات فى قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع او دلالة النص او جعل الامهات بمعنى الاصول ثمه للاحتياط وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا و متنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان جواب سوال آخر تقريره انه اذا حلف شخص لا يضع قدمه فى دار فلان فان حقيقة وضع القدم فى الدار ان يكون حافيا ومجازه ان يكون متنعلا وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضا ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك له ومجازه ان يكون بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه آخر فاجاب بانه انما يقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا ومتنعلا فى قوله لا يضع قدمه فى دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازى شامل للدخول حافيا ومتنعلا فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا او متنعلا ماشيا او راكبا وان وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث لانه حقيقة مهجورة لا تفعل ويراد من قوله

مبحث الحقيقة والمجاز

في دار فلان في سكنى فلان هو معنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه انه ذكر في الفتاوى انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكا عاطلة عن السكونة يحنث ايضا الا ان يقال ان السكنى اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان جواب سوال آخر تقريره انه اذا حلف احد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل وانتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا او نهارا يعتق العبد فاجاب بانه انما يحنث في هذ المثال بالقدوم ليلا او نهارا لان المراد باليوم الوقت وهو عام اي الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لا بد ههنا من بيان ضابطة يعرف بها انه في اي موضع يراد به النهار وفي اي موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل ممتدا يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لانه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت ولكنهم اختلفوا في انه اي فعل يعتبر في هذا الباب المضاف اليه او العامل فالضابطة انه اذا كانا ممتدين مثل امرك بيدك يوم يركب زيد يراد باليوم النهار وان كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان يراد باليوم الوقت وان كان احدهما ممتدا دون الآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت طالق يوم يركب زيد فالمعتبر هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق وانما اريد النذر واليمين فيما اذا قال لله علي صوم رجب جواب سوال آخر تقريره ان يقال اذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى به النذر واليمين او نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقي واليمين معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا حتى قيل يلزم بفوات القضاء للنذر والكفارة

بحث الحقيقة و المجاز

سوال جواب

فوائد وفيها

للیمین ولهذا قیل انه ینبغی ان یقرأ رجب غیر منون لیکون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته فی الفوات بخلاف ما اذا کان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالایصاء بالفدیة وهذا انما یرد علی ابی حنیفة ومحمد بخلاف ابی یوسف فانه عنده نذر فی الاول ویمین فی الثانی وان لم ینو شیئا او نوی النذر مع نفی الیمین او بلا نفیه یکون نذرا بالاتفاق وان نوی الیمین مع نفی النذر یکون یمینا بالاتفاق والایراد انما هو علی الوجهین الاولین علی مذهبهما فاجاب المصنف بانه انما ارید النذر والیمین جمیعا فی هذه الصورة لانه نذر بصیغة یمین بموجبه وتحریره ان قوله لله علی صیغة نذر وهو معناه الموضوع له کان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل والترک وبعد النذر صار الفعل واجبا والترک حراما فیلزم من موجب هذا النذر تحریم المباح الذی هو الترک وتحریم الحلال یمین لان الرسول صلی الله علیه وسلم قد حرم ماریة والعسل علی نفسه فسمی الله ذلک یمینا وقال لم تحرم ما احل الله لک ثم قال قد فرض الله لکم تحلة ایمانکم فعلم ان تحریم الحلال یمین فیکون الیمین موجبا للکلام لا مرادا بطریق المجاز ولکنه یرد علیه انه اذا کان موجبا ینبغی ان یثبت بدون النیة لان موجب الشیء لا یحتاج الی النیة الا ان یقال انها کالحقیقة المهجورة فلذا احتاج الی النیة وقیل ان الیمین هی المرادة من اللفظ والنذر لیس بمراد بل جاء بصیغة اللفظ ولکن هذا انما یجیء اذا نوی الیمین فقط واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة وان لم یکن محتاجا الیه وقیل ان قوله لله یمین والله صیغة یمین وقوله علی صیغة نذر فلا یجتمعان فی لفظ واحد فهو کشراء القریب فانه تملک بصیغة تحریر بموجبه تشبیه لمسألة النذر به توضیحا وتاییدا فان من شری القریب یکون تملکا باعتبار صیغته لان صیغته موضوعة للملک ولکن یکون تحریرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملک مع القرابة هو العتق قال علیه السلام من ملک ذا رحم محرم منه عتق علیه الا فبین الشراء والتحریر منافاة بحسب الظاهر تحرلما فرغ المصنف عن التفریعات

ع مرتبط بالنفی ١٢ منه عہ مرتبط بالنفی ١٢ منه سہ ای الآیة الآتیة ١٢ منه صہ هو عند الشافعی

مبحث الحقيقة والمجاز

موضوعه وهو الیمین فلا معنی للجمع سوی هذا ولیس ما ذکره الا وجه اتصال الیمین بالنذر الذی لیس هو محل المجاز
المباح اذ لیس باختیاره الا ذلک اما کون تحریم المباح یمینا فلیس باختیاره بل بجعل الشارع له انه وحصل الجواب ان الله

مبحث الحقيقة والمجاز

قسم الاقسام

سوال جواب

ن: التشبيه وحرف التشبيه ١٢ عه كما يقال يبين الله لكم ان تضلوا اى لئلا تضلوا ١٢ منه

شرع فى بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة فى عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية و الحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصنف عبر عن علاقة المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق المجاز وهو العلاقة بين المعنى الحقيقى والمجازى بعلاقة المجاز المرسل وبعلاقة الاستعارة والاول هو الصورى والثانى هو المعنوى واراد بالصورى ان تكون صورة المعنى المجازى متصلا بصورة المعنى الحقيقى بنوع مجاورة بان يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوى ان يكونا متشاركين فى معنى واحد خاص مشهور به فى العرف كما فى تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء نشر على غير ترتيب اللف فان الاول مثال للاتصال المعنوى اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان فى معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعنى الجرأة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثانى مثال للاتصال الصورى فان صورة المطر يتصل بصورة السماء يعنى السحاب فان العرف يسمى كل ما علاك واظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين ان هذين القسمين كما وجدا فى الحسيات والمحاورات كذلك وجدا فى الاحكام الشرعية فقال وفى الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير والصورة يعنى ان العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببا للثانى او مسببا عنه او كون الاول علة للثانى او معلولا له نظير الاتصال الصورى من الحسيات فان المسبب يتصل بالسبب ويجاوره صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاوره كالملك يتصل بالشراء وملك المتعة

٨: الانطلاق بينهما قوله لازم احتراز عن الحيوانية قوله مشهور احتراز عن الابخرية وانما شرط الجواز الاستعارة هذين المعنيين لان الاستعارة لو كان جائزا بمطلق المعنى لا يظهر فضل العلم الذى استخرج الاستعارة واللازم باطل واللزوم ايضا باطل فالفيل ان فضل العلم كما يظهر باشتراط الاخرين كذلك يظهر باشتراط امر واحد فما الفائدة فى اشتراط

يتصل بملك الرقبة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى اى العلاقة في المعنى الذي شرع المشروع لاجله حال كونه باية كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المصنف تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض انواع الاتصال الصوري ليبتني عليه الفرق بين العلة والسبب فقال والاول على نوعين اي الاتصال من حيث السببية والتعليل يتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان علاقة التعليل اشرف من السببية قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز ان تذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم وتراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة تحتاج الى الحكم من حيث الشرعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاء الافتقار من الطرفين والاصل في الاستعارة ان يذكر المفتقر اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة تفريع لاستعارة العلة للحكم وعكسه فان الشراء علة والملك معلول والاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل في الملك والاصل في الملك ان يشترط الاجتماع عرفا فان اشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي فان قال اردت بأحدهما الآخر يصدق في الصورتين ديانة لصحة الاستعارة فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء ولكن القاضي لا يصدقه في هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما في هذه النية هكذا قالوا واعترض عليه بان في صورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون

مبحث الحقيقة والمجاز

بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث والشراء يختص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء في الاول ايضا لكن هذا لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبدا منكرا اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع فيه لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني اتصال المسبب بالسبب المراد بالسبب ما لا يكون علة اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح ما يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا تعقل فيه معاني العلل لكن تتخلل بينه وبين الحكم علة يضاف اليها كما سيأتي كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامة انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يحل الوطي بعد الا بالنكاح وهكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بان يقول اشتريت هذه الامة فيثبت به ملك الرقبة وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة **فيصح** استعارة السبب للحكم دون عكسه بان يقول انت حرة ويريد به انت طالق او تقول بعت نفسي منك وتريد به النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد انت حرة وان يقول نكحتك ويريد بعتك لان المسبب محتاج الى السبب من حيث الثبوت والسبب لا يحتاج الى المسبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحيان ولكن البيع انما شرع لملك الرقبة وحل الوطي انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجيء الافتقار من الجانبين وقال الشافعي يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما يبتني على السراية واللزوم فيه خلاف في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن يرد على اصل القاعدة ان العتاق

مبحث الحقيقة والمجاز

انما هو سبب لازالة ملك المتعة التى كانت على وجه ملك اليمين دون المتعة التى كانت فى النكاح وكذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة التى كانت من جهة ملك اليمين دون المتعة التى كانت فى النكاح اجيب بانه يكفى فى هذا كونه سببا فى الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص به ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع ان يبين انه فى اى موضع تترك الحقيقة وفى اى موضع يترك المجاز فقال واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز يعنى بالمتعذرة ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا ان الناس تركوه كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة مثال للمتعذرة اذ اكل النخلة نفسها يتعذر فيراد المجاز وهو ثمرها فان لم تكن الشجرة ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع ولو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان المتعذر لا يتعلق به حكم ولا يقال المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر اكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفى يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه فى دار فلان مثال للمهجورة لان وضع القدم فى الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فيراد به الدخول للعرف ولو وضع القدم فى الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور عادة مرتبط بقوله او مهجورة اى لا يلزم فى المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا تفريع له يعنى ان وكل احد رجلا بان يخاصم المدعى عند القاضى يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محقا كان المدعى او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تع ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب مطلقا بالرد والاقرار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعى واذا حلف لا يكلم هذا الصبى لم تتقيد بزمان

مبحث الحقيقة والمجاز

صباه عطف على قوله ينصرف وتفريع ثان له لان هجران الصبي مهجور شرعا قال عليه
السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا فينصرف الى المجاز كما يكلم
هذه الذات فلو كلمه بعد ما كبر يحنث ايضا لانه اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي لدوام صباه
وترك التوقير اذا كبر وهجرة المؤمن فوق ثلثة ايام فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد يفضي
الى ثلثة معاص لانا نقول المعتبر في هذا الباب هو الغضب وهذه الثلثة انما تلزم التزاما
وتبعا للذات لا قصدا فلا تعتبر وانما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا يكلم صبيا بالتنكير يتقيد
بزمان صباه لان وصف الصبا صار مقصودا بالحلف وهو داع الى الحلف لانه قد يكون
سفيها يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل وان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز متعارفا فهي اولى عند ابي حنيفة رح خلافا لهما يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة
المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة في العادة ولكن كان المجاز متعارفا اي غالب الاستعمال
من الحقيقة وغالبا في الفهم من اللفظ فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رح وعندهما
المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية كما اذا حلف لا ياكل من هذه
الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان ياكل من عين
الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتوكل قضما ولكن المجاز وهو الخبز
غالب الاستعمال في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث
اذا اكل من الخبز ومنهما بان يراد باطنها لو عم هذا ينبغي ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما
كان جنسا اخر في العرف لم يعتبر وحقيقة الثاني ان يشرب من الفرات بطريق الكرع و
هي مستعملة كما هو عادة اهل البوادي ولكن المجاز غالب الاستعمال وهو ان يشرب من غرف
او اناء يتخذ فيه الماء منها فعنده يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف
او فيهما وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث
لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا قيل من ماء الفرات فانه يحنث

سوال جواب

مبحث الحقيقة والمجاز

مبحث الحقيقة والمجاز

بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو فان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى وهذا ابناء على

اصل آخر وهو ان الخلفية فى التكلم عنده وعندهما فى الحكم يعنى ان الخلاف المذكور بين

ابى حنيفة رحمه الله وصاحبيه مبنى على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف

الحقيقة عنده فى التكلم وعندهما فى الحكم وهذا يقتضى بسطا وهو ان المجاز خلف

عن الحقيقة بالاتفاق ولابد فى الخلف ان يتصور وجود الاصل ولم يوجد لعارض

وهذا بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا فى جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة

فى التكلم اى قوله هذا ابنى مرادا به الحرية خلف عن هذا ابنى مرادا به النبوة فتشترط صحة

التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازا عنه وقيل فى تقريره ان هذا ابنى مرادا

بالحرية خلف عن قوله هذا حر والاول اولى لانه يبقى الاصل والخلف على حالهما على الاول بخلاف

الثانى فانه يتبدل الاصل باصل آخر بالجملة فعنده لابد لصحة المجاز من استقامة

الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقى فيصار الى المعنى المجازى وعندهما

المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم اى حكم هذا ابنى مرادا به الحرية خلف عن حكمه

مرادا به النبوة فينبغى ان يستقيم الحكم الحقيقى ولم يعمل بعارض حتى يصار الى المجاز فاذا

كانت الخلفية عنده فى المتكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع لاجل

المعنى الحقيقى وهو مستعمل فى العادة غير مهجور فيها فاية ضرورة داعية الى صيرورته

مجازا وعندهما لما كان خلفا عنه فى الحكم ولحكم المجاز رجحان على حكم الحقيقة اما

باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار كونه عاما شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون العمل

بالمجاز اولى للضرورة الداعية اليه ويظهر الخلاف فى قوله لعبده وهو اكبر سنا

منه هذا ابنى اى تظهر ثمرة الخلاف بين ابى حنيفة رح وصاحبيه فى قول الرجل

لعبده هذا ابنى والحال ان العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد عنده

لا عندهما فان عند ابى حنيفة رح هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبرا موضوعا

سوال
جواب

لاثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحا استقامة العربية فقط كما ظنه علماؤنا الا ابا حنيفة قال فى قول الرجل لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق انه كلام باطل لا يصح تكلمه مع انه بحسب العربية صحيح ايضا بل معناه ان يكون صحيحا بعبارته وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولم يمتنع عقلا فقوله اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابنى لانه صحيح مع ترجمته وانما الاستحالة تجاءت من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل ولهذا لو قال العبد الاكبر سنا هذا ابنى لغا هذا الكلام فاذا كان قوله هذا ابنى صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقى محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب اما وعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم وكان امكان المعنى الحقيقى شرطا لصحة المجاز لغا هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذى هو العتق لا يقال فينبغى ان يكون قوله زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه اى زيد كالاسد واما قوله رأيت اسدا يرمى فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه اسدا حتى يلزم المحال قصدا وقيل يمكن كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا يعنى قد يتعذر المعنى الحقيقى والمعنى المجازى معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة كما فى قوله لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا كانت الامرأة معروفة النسب استحال ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه استحال ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقى ظاهر واما تعذر المعنى المجازى فلانه لو كان مجازا لكان من قوله انت طالق وهو باطل لان الطلاق يقتضى سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضى ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق فاذا لم يكن مجازا عنه

مبحث الحقيقة والمجاز

قال تقع الحرمة بذلك القول بدأ فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة فقوله او اكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله وتولد لمثله حال من قوله معروفة النسب يعني لابد ان تكون معروفة النسب في حين كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها منه فما قيل ان قوله او اكبر سنا منه عطف على قوله وتولد لمثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تأكده بالقبول ثم شرع المصنف بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما زعمه فقال والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وقوله عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهي معناه الاول فان قال احد لله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمهما سائر الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما او خاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر وبدلالة اللفظ في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او لمعنى فيه نقصان ضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا او يسمى هذا مشككا وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة

مبحث الحقيقة والمجاز

بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا وبه تمسك مالك في انه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث به لاجل ان اخذنا اللفظ ولان بايعه لا يسمى في العرف بائع اللحم كلفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة لا يدا فكان ناقصا في معنى المملوكية والثاني ماذكره بقوله وعكسه الحلف بان لا ياكل الفاكهة اي عكس المذكور من المثالين ما اذا حلف لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ فحال كونه زائدا على ما يقع به قوام البدن فهو موضوع للنقصان والعنب والرطب والرمان فيها كمال ليس في الفاكهة وهو ان يكون به قوام البدن ويكتفى بها في بعض الامصار للغذاء فلا يدخل في الناقص واما ادخال الطرار في السارق وان كان فيه كمال ايضا من السارق فلان ذلك الكمال والزيادة ليس بمغير لمعنى الاصل بل مكمل له من قبيل دلالة النص فيشتمله كاشتمال أف في قوله تعالى ولا تقل لهما أف للضرب والشتم بخلاف زيادة العنب فانه مغير لمعنى التفكه ومضى له وعندهما يحنث بذلك كله لانها من اعز الفواكه هذا اذا لم ينو واما اذا نوى ذلك يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سواء كانت سابقة او متاخرة كقوله طلق امرأتي ان كنت رجلا حتى لا يكون توكيلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقع عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا ومثله قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة المشية وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا وحمل التوبيخ وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم وقصده فيحمل على الاخص مجازا وان كان اللفظ دالا على العموم حقيقة

مبحث الحقيقة والمجاز

كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم سميت به الحالة
التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال الزوج
ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا
الكلام ان تطلق في كل ما خرجت لكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان
المراد هي هذه الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد
تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر فان حقيقته ان يعتق عبده اينما تغدى سواء
كان مع الداعي او وحده في بيته ولكن معنى التغدية الذي حدث في المتكلم يدل على
ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعي فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في
بيته لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام وعدم صلاحيته للمعنى الحقيقي للزوم
الكذب في من هو معصوم عنه فلا بد ان يحمل على المجاز كقوله انما الاعمال بالنيات فان
معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان اكثر ما يقع العمل منافي
وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي ثواب الاعمال او حكم الاعمال
بالنيات فان قدر الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف
على النية وان قدر الحكم فهو نوعان دنيوي كالصحة والفساد واخروي كالثواب والعقاب
والاخروي مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعي فلا يجوز ان يراد الدنيوي ايضا اما عندنا
فلانه يلزم عموم المجاز واما عنده فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان جواز العمل
موقوف على النية فلا تكون النية فرضا في الوضوء على ما قال الشافعي واما في سائر
العبادات المحضة فالمقصود فيها الثواب فاذا خلت عن الثواب بدون النية فات الجواز ايضا
بهذا او تبعية لا بان النص دال على فوت الجواز وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء
والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطاء والنسيان لا يوجد من امته وهو كذب
باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة اعني الاثم مرفوع واما في الدنيا فرفعه باق في حقوق العباد

ههنا امران احدهما عدم اشتراط النية في الوضوء والثاني الزام على الخصم فتقرير الاول يقتضي

مبحث حروف العطف

مدخوله الا سماء فقط وانما قدم الواو على غيره لان مدلولة الجمع مطلقا من غير تعرض للمقارنة و

اللبنة وكذا فى فساد الصوم بالاكل خطاء وفساد الصلوة بالتكلم خطاء فلا يصح التمسك به للشافعى فى بقاء الصلوة والصوم فتم الآن بيان المواضع الخمسة على استقراء المص فيه

كما لا يخفى والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض جملة مبتدأة تتمة لقوله وقد تتعذر لا لانه محل الكلام جئ بها لرد زعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين كالمحارم فى قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر فى قوله ع حرمت الخمر لعينها مجاز عن الفعل اى نكاح امهاتكم وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة من اوصاف الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لانها ابلغ من ان يقول حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقى الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقى المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا ابلغ الوجهين فى المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه والثانى كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفى والنسخ وهو ابلغ من النهى الحقيقى على ما مر تقريره وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لاستواء جميع الافعال فيه فيجب التوقف وهو خلف منشؤه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز اورد بذيلهما بحث حروف المعانى فقال ويتصل بما ذكرنا حروف المعانى اى يتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان وهى الحروف النحوية العاملة وغير العاملة فان فى اذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس واحترز بها عن حروف المبانى اعنى حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر هذا البحث صاحب المنتخب الحسامى ونحوه فى خاتمة الكتاب وانما فعله المصنف اتباعا للجمهور والى ولكن اطلاق الحروف على ما ذكر ههنا تغليب لان كلمات الشرط والظرف اسماء ثم لما كانت حروف العطف

مبحث حروف المعانى

اكثرها وقوعا قدمها وقال قالوا والمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه وبه وان كان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعم بعض اصحابنا ولا للترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعي فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءاك معا او تقدم احدهما على الاخر وحجة الشافعي قوله نحن نبدأ بما بدأ الله في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ففهم النبي منه الترتيب وقوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود واجب والجواب عن الاول ان النبي لعله فهم الترتيب من وحي غير متلو وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام والترجيح وعن الثاني انه معارض لقوله تعالى واسجدي واركعي خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالاجماع وفي قوله لغير الموطوة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سوال مقدر يرد علينا وهو انه اذا قال احد لامرأته الغير الموطوة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند ابي حنيفة تقع واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم يبق المحل للثاني والثالث وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان في هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو يعني ان هذا الترتيب عنده والمقارنة عندهما لم يجئ من الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم يكن كذلك لقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق علم انه قصد الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع الاول ثم لم يبق محل للثاني والثالث وعندهما موجب الكلام الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كله بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة

مبحث حروف العطف

مبحث حروف العطف

وقد قال فخر الاسلام وصاحب التقويم الی رجحان قولهما فی وقوع الثلث وهذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه وجد فی اخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول على اخره فيقع جملة واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جواب سوال اخر على علمائنا وهو ان يقال اذا نجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فعلماؤنا الثلثة اتفقوا على ان تقع الواحدة ههنا ففهم منه للترتيب عند الكل فاجاب بان فی هذه المسألة انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثانی والثالث فسقطت ولا تبين لفوت محل التصرف يعنی ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول وقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثانی والثالث بدليل انه لو قال بلا واو انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا مدخل للواو فيه وعند الشافعی يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولی هذه حرة وهذه متصلا جواب سوال اخر على علمائنا وهو انه اذا زوج فضولی امتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولی كليهما فقال المولی هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان الواو للترتيب والا لصح نكاحهما فاجاب بان فی هذا المثال انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولی يبطل محلية الوقف فی حق الثانية فبطل الثانی قبل التكلم بعتقها يعنی ان هذا الترتيب ايضا لم يجئ من الواو بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة المولی واجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولی الاولی اولا كانت الثانية موقوفة والاولی نافذة فلزم ان يتوقف نكاح

م قوله ان اراد فی قوله هذه حرة وهذه

الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان يتكلم بعتقها ويقول وهذه وهذه كله اذا قبل فضولى آخر من جانب الزوج لان الفضولى الواحد لا يتولى طرفى النكاح وقيل اذا تكلم الفضولى الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسألة لا يتوقف عليه ولهذا لم يقيده شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المتعلقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان فى عقد واحد فاما اذا كانا فى عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايهما اجاز الزوج جاز وان اجازهما معا جاز نكاح المتعلقة الاولى واذا زوج رجلا اختين فى عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا فى عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما الزوج بكلام موصول وقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كانه اجازهما معا فهذا ايدل على ان الواو للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا استطرادى للاول فاجاب بان فى هذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهما لا لان الواو للمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان فى آخره ما يغير اوله كالشرط والاستثناء اذا تأخرا فى الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليهما لانهما مغيران فكذلك ههنا نكاح الاخت الاخيرة يغير اولهما اذ يلزم الجمع بين الاختين بسبب تزويج الاخيرة فلذا توقف اول الكلام على آخره فلاجرم يقترنان فى الزمان وقد تكون الواو للحال هذا بيان المجاز فى

مبحث
حروف
العطف

طلقني ولك الف لان الجملة الاولى طلبية فعلية والثانى اسمية خبرية والتناسب شرط بين المعطوف والمعطوف عليه

معنى الواو كما ان كونها للعطف كان بيان الحقيقة كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء فالواو فى قوله انت حر ليست للعطف اذ لا يحسن عطف الخبر على الانشاء فيحمل على الحال والحال يكون شرطا وقيدا للعامل فينبغى ان يتوقف العتق على اداء الالف ويرد عليه ان الحال هو قوله انت حر لا قوله اد الى الفا فينبغى ان يكون الاداء موقوفا على العتق لا العتق موقوفا على الاداء واجيب بانه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد للالف وبانه من قبيل الحال المقدرة اى اد الى الفا حال كونك مقدرا ان الحرية فى حال الاداء فتكون الحرية موقوفة عليه وبان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل اد الى الفا تنصر حرا وبان الحرية حال الاداء والحال وصف فى المعنى والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية لا تتقدم على الاداء وقد تكون لعطف الجملة هذا يصلح ان تكون على الحقيقة وانما اخرها عن بيان الحال التى هى مجاز ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على ما سيأتى ويحتمل ان تكون للمجاز لان اصل العطف هو المشاركة فى الحكم لم يوجد ههنا وانما هى فى مجرد الثبوت والوقوع فلا تجب به المشاركة فى الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط لان كلا من الجملتين تامة لا يفتقر احدهما الى الاخرى والعطف ليس الا لمجرد تنسيق الكلام وكذا فى قولها طلقنى ولك الف درهم حتى اذا طلقها لا يجب شىء للزوج عليها عند ابى حنيفة رح لان قولها ولك الف معطوف على ما سبق وليس للحال حتى يكون شرطا لان اصل الطلاق ان يكون بلا مال لانه ان ذكر المال سمى خلعا ويصير يمينا من جانبه وليس ايضا من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها اداؤه فكان لغوا وقيل نامل وقالا انها للحال فيصير شرطا وبدلا فيجب الالف يعنى ان عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كانت عنده بل للحال والحال فى معنى الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقنى والحال ان لك الفا على فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فكان معاوضة فى معنى الخلع فيجب الالف ويكون الطلاق

مبحث
حروف
العطف

فيه الخ فان ابا حنيفة رح اعتبر فى المسئلة جانب الحقيقة وهو العطف والمعتبر جانب المجاز وهو الحال عندهما فعلى الى حنيفة رح هى مثال العطف وعندهما رح هى مثال الحقيقة فقطع دون المجاز قوله والعطف ليس الخ جواب سوال وهو ان كلا من الجملتين تام فلا فائدة فى العطف فلم عطف احدهما على الاخر قوله لان اصل الطلاق الخ جواب سوال على قياس المسئلة الاخرى فانه قال لان الواو فى هذه المسئلة الاخرى فانه قال لان الواو فى هذه المسئلة للحال فيا سكه على ما اذا قال احمل لاحل احمل هذا الطعام من موضع الى موضع اخر ولك الف فالواو فى هذا القول لكون للحال فكذا اهل حاصل الجواب ان المال داخل فى مفهوم الاجارة فلذا يجوز بدون ذكر الحال بخلاف الطلاق لان المال غير داخل فى مفهوم الطلاق

بانا والفاء للوصل والتعقیب ای لکون المعطوف موصولا بالمعطوف علیه متعقبا له بلا مهلة فیتراخی المعطوف عن المعطوف علیه بزمان وان لطف ای قل ذلک الزمان بحیث لا یدرک اذ لو لم یکن الزمان فاصلا اصلا کان مقارنا تستعمل فیه کلمة مع واطلاق التراخی ههنا بالمعنی اللغوی لا الاصطلاحی الذی کان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانیة بعد الاولی بلا تراخ فان لم تدخل الدارین او دخلت احدهما فقط او دخلت الاولی بعد الثانیة او دخلت الثانیة بعد الاولی بتراخ لم تطلق لانه لم یوجد الشرط وتستعمل فی احکام العلل علی سبیل الحقیقة لان الفاء للتعقیب والاحکام تعقب العلل وتترتب علیها بالذات وان کانت مقارنة لها بالزمان فاذا قال بعت منک هذا العبد بکذا وقال الآخر فهو حر یکون قبولا للبیع ای قبلت فهو حر لانه رتب الاعتاق علی الایجاب ولا یترتب علیه الا بعد ثبوت القبول بطریق الاقتضاء ولو قال هو حر او وهو حر لا یکون قبولا للبیع فیحمل او یکون اخبارا عن الحریة الثابتة قبل الایجاب وان یکون انشاء للحریة بعد القبول فلا یثبت القبول والاعتاق بالشک وقد تدخل علی العلل اذا کانت مما تدوم فتکون موجودة بعد الحکم کما کانت موجودة قبل الحکم فیحصل التعقیب الذی کان مدلول الفاء وان لم یشترط الدوام فی العلة لا یحسن دخول الفاء علیها لانها تتقدم الحکم فکیف تکون محل الفاء وهذا کما یقال ابشر فقد اتاک الغوث فان اتیان الغوث وان کان علة للبشارة لکنه دائمة تبقی الی مدة فیکون سابقا علی البشارة ولاحقا عنها فیتحقق معنی التعقیب فیدخل علیه الفاء وهذا انما شرطه فخر الاسلام احتیالا لمعنی التعقیب ذکره صاحب التوضیح وغیره انها انما تدخل علی العلة اذا کانت علة غائیة لیکون وجودها مؤخرا عن المعلول فیتحقق معنی التعقیب والکلام فیه طویل کقوله اد الی الفا فانت حر ای اد الی الفا لانک حر فیعتق فی الحال فالحریة دائمة الوجود حیث کانت موجودة قبل الاداء وتبقی بعده

مبحث حروف العطف

سوال جواب

مبحث حروف العطف

الى مدة فلا تتوقف على اداء الالف بل يكون حرا ويصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيصير جوابا للامر وتتوقف الحرية على الاداء ويتحقق معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وكلمة ان انما تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة اما اذا كانت مقدرة فلا تجعلهما بمعنى المستقبل فلا يقال ائتني اكرمتك او انت مكرم وتستعار بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم حتى لزم درهمان بيان للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء في قوله فدرهم لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون في الاعراض دون الاعيان والدرهم عين لا يتصور فيه التعقيب الا بسبب الوجوب في الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون وجوب هذا عقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان وقال الشافعي لما لم يستقم معنى الفاء جعل تاكيدا لما قبله كانه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد وثم للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استانف فاذا قال انت طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي اي في التكلم والحكم جميعا وهو مذهب ابي حنيفة رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط وثمرة هذا الخلاف فيما بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق تعلق

الاول به ووقع الثانی ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلابد ان یکون معلقا به ثم لما سکت وقال طالق وقع هذا الثانی فی الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملکها ثانیا بالنکاح ووجد الشرط یقع الطلاق حینئذ بالتعلیق السابق ولا یقال اذا کان التراخی فی التکلم بقی قوله طالق بلا مبتدأ فکیف یقع لانا نقول یضم المبتدأ بدلالة العطف لانه ضروری فکانه قال ثم انت طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا یحتاج الی تقدیره وقالا یتعلقن جمیعا وینزلن علی الترتیب لان الوصل فی التکلم متحقق عندهما ولا فصل فی العبارة فیتعلق الکل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولکن فی وقت الوقوع ینزلن علی الترتیب فان کانت مدخولا بها یقع الثلث وان لم تکن مدخولا بها یقع الاول وبانت به ولا یقع الثانی والثالث واما عند ابی حنیفة فان کانت غیر مدخول بها فقد علمت حالها وان کانت مدخولا بها فان قدم الجزاء یقع الاول والثانی فی الحال وتعلق الثالث بالشرط فکانه سکت علی الاولین ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثانی والثالث فی الحال لما قلنا هکذا قیل وفی قوله فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر بیان لمجاز کلمة ثم بعد بیان حقیقتها وجواب سوال مقدر وهو ان الشافعی یقول بجواز تقدیم الکفارة بالمال علی الحنث لانه ع قال من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر فاتیان الخیر کنایة عن الحنث وذکرها بلفظ ثم بعد التکفیر فعلم ان تقدیم الکفارة علی الحنث جائز فاجاب المص ان لفظ ثم فی هذا الحدیث استعیر بمعنی الواو عملا بحقیقة الامر تدل علیه الروایة الاخری وهی قوله ع فلیات بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه فانه یقتضی تقدیم الحنث علی الکفارة فیجب التطبیق بینهما بان یجعل ثم فی الروایة الاولی بمعنی الواو فیفهم منه وجوب کلا الامرین اعنی الکفارة والحنث من غیر تقدیم احدهما علی الاخر ثم یفهم الترتیب وهو تقدیم الحنث علی الکفارة من الروایة الاخری فلم نعکس کان

مبحث حروف العطف

مبحث حروف العطف

تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غاية انه جائز عند الشافعي فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم في الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك اى تدارك الغلط يعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل اى ذكره لكن مقصودنا وانما المقصود ما بعده لا انه خطاء في الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءنى زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجئ لعمرو واما زيد فهو يحتمل المجئ وعدمه فاذا زدت عليه لا فتقول جاءنى زيد لا بل عمرو كان نصا فى نفى المجئ عن زيد هذا اذا جاء فى الاثبات وان جاء فى النفى بان تقول ما جاءنى زيد بل عمرو فقيل تصرف النفى الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما عرف فى النحو فتطلق ثلثا اذا قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيتعلق الثنتان به على كونه للاعراض عما قبله يعنى ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما فى الاخبار واما فى الانشاءات فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثانى جميعا ففى مسألة الطلاق اراد ان يعرض عن الواحدة الى الاثنتين فالقياس يقتضى ان لا يقع الاول بل الاخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق الاول لم يعمل بل الاول والاخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله له على الف بل الفان جواب عن قياس زفر فانه يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق فيقول يلزم فى هذا المثال ثلثة الاف ونحن نقول انه اقرار واخبار وهو يحتمل الاضراب فى تدارك الغلط فيعمل على اصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجعلت فيه الضرورة الداعية الى العمل بهما ولكن للاستدراك بعد النفى اى دفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءنى زيد لكن عمرو فانه يتوهم ان عمرا ايضا لم يجئ لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك

لكن عمراً لم يجئ ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي وان كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا فهو مستأنف يعني ان لكن ان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا منتظما وهي بالاتساق ان يكون لكن موصولا بالكلام السابق والا يكون نفي فعل اثباته بعينه بل يكون النفي راجعا الى شئ والاثبات الى شئ آخر وان فقد احد الشرطين فح يكون الكلام مستأنفا مبتدأ لا معطوفا ولما كان امثلة الاتساق ظاهرة فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفي فعل اثباته بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى اولا لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن اصله ولم يبق له وجه صحة ثم لما قال بعده ولكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له فيتسق اول الكلام باخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا بعينه مثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون نفي واثباته بعينه واو لاحد المذكورين وقوله هذا حر او هذا كقوله احدهما حر وهذا مختار شمس الائمة وفخر الاسلام وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك وهو ليس بسديد لان الشك ليس معنى مقصودا للمتكلم قصد تفهيمه للمخاطب انما يلزم الشك من محل الكلام هو الخبر المجهول ولذا لزم منه التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له

ع وهو الاخبار ولو كان للشك لكان في كل موضع وليس كذلك لان في الاخبار التخيير فعلم انها للبيت

مبحث
حروف العطف

١٤ حاصله انه يقول لاحد عن الواو والفاء وثم ونحوها مذكور من عن كلمة كل ولكن قوله انها موضوعة للشك في الخبر يعني ان يشك المتكلم لا يعلم احد الشيئين بيقين في ذلك تلويح قوله
وانما يلزم الشك الخ جواب سوال وهو ان المتكلم قد شك في تعيين واحد من الشيئين واظهره بطريق الترديد فلا وجه لقوله لان الشك ليس معنى مقصودا الخ قوله من محل الكلام الخ

لفظ الشك وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان يعنى ان
قوله هذا حر او هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية بهذا اللفظ
ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لاجل كونه خبرا من حيث اللغة
ولما كان هو ذا جهتين فاوجب التخيير اى تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء يعنى ذلك بان لم يقع
العتق فى ابهامه ويعين ان هذا كان مرادا على احتمال ان يكون هذا التعيين بيانا للخبر المجهول
الصادر منه من حيث كونه خبرا وجعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه اى كما ان المبين ذو جهتين
فكذلك البيان ذو جهتين انشاء من وجه كانه يوجد العتق الآن فى وقت البيان فيشترط
له صلاحية المحل لان انشاء العتق لا يكون الا فى محل صالح له فاذا مات احد العبدين
قبل البيان و يقول انه كان مرادا لى لا يقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق وتعين الحى
للعتق واظهار من وجه للخبر المجهول السابق فلهذا يجبر عليه من جانب القاضى
والا ففى الانشاء لا يجبر القاضى بان يعتق عبده البتة فالحاصل ان جهة الانشائية
والخبرية قد اعتبرت فى كل من المبين والبيان بوجهين مختلفين احتياطا
ففى المبين من حيث قبوله التخيير والبيان وفى البيان من حيث كونه فى موضع
التهمة وغيره فان بين للميت لا يصح للتهمة وان بين عبدا قيمته اكثر من ثلث
المال فى مرض موته يصح لعدم التهمة واذا دخلت فى الوكالة يصح بان يقول و
كلت هذا او هذا فايهما تصرف صح ولا يشترط اجتماعهما الآن او فى موضع الانشاء
التخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح الترديد فيهما بان
يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالف او بالفين و آجرت هذا او هذا
او آجرت هذا بالف او بالفين لبقاء المعقود عليه او المعقود به مجهولا مع عدم
تعين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما فى اثنين و ثلثة متعلق بالبيع والاجارة
اى لا يصح البيع والاجارة قط الا ان يكون من له الخيار معلوما بان يقول على ان الخيار

مبحث
حروف
العطف

فى التخييرين للبائع او للمشترى او للآجر او للمستاجر ويكون الخيار واقعاً فى اثنين او ثلثة من المبيع والثمن وممن الاجرة والدار وما زيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردى والرابع زائد لا حاجة اليه والجهالة غير مفضية الى المنازعة لتعين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا لهذا الخيار بخيار الشرط وعند زفر والشافعى لا يصح قياسا للجهالة وفى المهر كذلك عندهما ان صح التخيير وفى النقدين يجب الاقل يعنى اذا دخل او فى المهر بان يقول تزوجت على هذا او على هذا فايهما اعطاها صح عندهما ولكن بشرط ان يصح التخيير بين الشيئين بان يكون كل منهما دائرا بين النفع والضرر باختلاف الجنس والصفة بان يقول على الف درهم او مائة دينار او يقول على الف حالة او الفين مؤجلة او يقول على هذا العبد وهذا العبد فان كلا من هؤلاء مشتمل على نفع وضرر وعسر ويسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول تزوجتك على الف درهم او الفى درهم يجب الاقل لا محالة اذ لا فائدة للزوج فى هذا الاختيار بل نفعه فى اعطاء الاقل البتة ولم يعتبر نفعها فى قبول الكثير لان الاصل براءة الذمة والمال فى النكاح ليس امرا اصليا حتى تعتبر رعاية الزيادة وقد علم من هذا التقرير ان قيد فى النقدين اتفاقى لانه اذا تزوج على هذا العبد وهذا العبد يجب عندهما العبد الاقل قيمة هكذا قيل هذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل فى كل من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلى فى النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية التسمية ولم توجد لكن فى صورة الالف الحالة والالفين النسية ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفى الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض يعنى ان فى كل كفارة ردد فيها بين الاشياء بكلمة او كما فى كفارة اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما فى كفارة حلق الرأس من عذر من قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكما فى كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام

مبحث
حروف العطف

حمل ابو حنيفة رح الاو فو دخل مثل وهو ان ابا حنيفة رح حمل القرء ان الامام مخير بين الاشياء الاربعة وما هذا

مساكين او عدل ذلك صياما يجب عندنا احد الاشياء على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان عطل الكل يعاقب على واحد منها بخلاف البعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل يقع الكل واجبا وان عطل الكل يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم بعد الفراغ عن حقيقة كلمة او شرع في مجازها فقال وفي قوله ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند مالك وعندنا بمعنى بل تمام الآية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض قال الله تعالى في نقل المحاربين والساعين الفساد اعني قطاع الطريق اربعة اجزية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق التوديد بكلمة او فمالك يقول انها على حالها فيتخير الامام بينها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام شروع في آخر لان جنايات قطاع الطريق كانت على اربعة انواع اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل واخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل واخذ مال فقابل بهذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين وذلك لان الجزاء انما يكون على حسب الجناية تغلظها بغلظها وخفتها بخفتها ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي اغلظ الجنايات باخفها او بالعكس فكان تقدير معنى القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذ المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخوفوا الطريق وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي عليه السلام انه وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة نفي من الارض ولكن حمل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة

مبحث
حروف
العطف

مبحث
حروف
العطف

لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار فالاربعة ان شاء قطع ثم قتل وصلب وان شاء قتل وصلب من غير قطع لان الجناية تحمل الاتحاد والتعدد فتراعى كلتا الجهتين فيه والمراد من النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهم الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الارض بان يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع في مثال آخر لمجازها على مذهب ابي حنيفة خاصة فقال قال اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحد غير عين وذلك غير محل للعتق لان حقيقة كلمة او ان يردد بين شيئين بكون كل احد عنهما صالح الذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم بعد ذلك احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقة فبطل الكلام وقيل ان هذا اذا لم ينو وان نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما في المبسوط وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعيين يعني قال ابوحنيفة ان الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه على سبيل المجاز يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسألة العبدين بان يردد بين العبدين ويقول هذا حر او هذا فيجبره القاضي على التعيين فلو لم يكن يحتمل لتعيين لما اجبره عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار لان كلام العاقل لبالغ يصح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فيجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقة فجرى على اصله المذكور في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني يجعله مجازا عما يحتمله بعد استحالة الحقيقة وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم فهما جريا ايضا على اصلهما في ذلك المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمه ثم ذكر مجازا آخر لها فقال وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها يعني كما ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما فكذلك او فتكون بمعنى الواو ولكن الواو تدل على الاجتماع والشمول واو تدل على انفراد كل منهما عن الآخر فلا يكون عينها وذلك اي كونها مستعارا بمعنى الواو اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة لانهما قرينتان لهذا المجاز ولا يصار اليه الا بقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة

مثال لوقوعها فی موضع النفی والظاهر ان قوله حتی اذا کلم تفریع لکونها بمعنی الواو وقوله ولو کلمهما تفریع لعدم کونها عین الواو یعنی اذا کانت بمعنی الواو فیعم الحنث بتکلم احدهما ایهما کان اذ لو لم تکن بمعنی الواو ولم یحنث الا بتکلم احدهما فاذا تکلم باحدهما ارتفع الیمین وحنث به ثم تکلم الآخر لا یتعلق حکم الحنث واذا لم تکن عین الواو فلو کلمهما جمیعا لم یحنث الا مرة ولم یجب علیه الا کفارة یمین واحدة اذ هتک حرمة اسم الله تعالی لم یوجد الا مرة واحدة ولو کانت عین الواو لصار بمنزلة الیمینین فتجب الکفارة لکل واحد منهما علی حدة وقیل التفریع علی العکس یعنی ان قوله حتی اذا کلم احدهما یحنث تفریع علی عدم کونها عین الواو لانها لو کانت عین الواو لم یحنث الا بتکلم المجموع من حیث المجموع فیتوقف الحنث علی ان یتکلم بکلیهما فلا یحنث بمجرد تکلم احدهما فلما لم تکن عین الواو یحنث بتکلم ایهما کان وان قوله ولو کلمهما لم یحنث الا مرة واحدة تفریع علی کونها بمعنی الواو اذ لو تکلم فی هذا المقام بالواو لم یحنث الا مرة ولم تجب الا کفارة واحدة وان کلمهما جمیعا فکذلک او ولو حلف لا یکلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان یکلمهما مثال لوقوعها فی موضوع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة والتفریع فی قوله فله ان یکلمهما تفریع علی کونها بمعنی الواو اذ لو تکلم ههنا بالواو لجاز له التکلم بهما فکذا فی او ولو لم تکن بمعنی الواو لا یحل له التکلم الا من احد فاذا کلم احدهما انحلت الیمین ثم اذا تکلم بالآخر تجب الکفارة ولم یذکر ههنا ثمرة عدم کونها عین الواو وقیل تظهر ثمرته فی قوله جالس الفقهاء او المحدثین فانه ان تکلم بالواو تجب علیه مجالستهما وان تکلم باو تباح له مجالستهما فاو تفید الاباحة والجمع والواو توجبه وهذا مما لا یعرف والفرق بین الاباحة والتخییر علی طریق العربیة والاصولیین مشهور ثم ذکر مجازا آخر لاو فقال وتستعار بمعنی حتی او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الکلام وتحتمل ضرب الغایة یعنی الاصل فی او ان تکون للعطف فاذا لم یستقم العطف بان یختلف الکلامان اسما وفعلا وماضیا ومضارعا ومثبتا ومنفیا او شیئا آخر لیشوش العطف بینهما ویکون اول الکلام ممتدا بحیث تضرب له غایة فیما بعدها فحینئذ تستعار کلمة او بمعنی حتی او الا ان فعلی استقامة

مبحث حروف العطف

العطف باختلاف الكلامين يكفي لخروجه او عن معناها ولكن لكون السابق ممتدا بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعدها شرط لكونها بمعنى حتى او الا ان لان حتى للغاية ينتهي بها المغيا كما ان احد الشيئين في او ينتهي بوجود الاخر والا ان استثناء في الواقع حكمه مخالفة ما سبق في الاحكام كما ان حكم المعطوف باو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود احدهما فقط فيتحقق بين او وبين كل من حتى والا ان مناسبة يجوز استعارتها لهما لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف ايضا دون الا ان وان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان وسيجيء تحقيقه في بحث حتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان قوله او يتوب لا يصلح ان يكون معطوفا على قوله ليس لك لعدم اتساق النظم ولا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك ان يمتد الى غاية التوبة او التعذيب فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك من امر الكفار شيء في دعاء الشر وطلب الشفاعة حتى يتوب الله تعالى عليهم فانه حينئذ يكون لك طلب الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروي ان النبي استاذن الله ان يدعو عليهم فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت ونهى الله عن الدعاء عليهم او سوال الهداية لهم وهذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء حتى منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني ان حتى وان عدها هاهنا في حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها

مبحث حروف العطف

ـه شكست لشكر اسم مصدر است ـ نا اميد

جزء لما قبلها كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما
عند الاطلاق وعدم القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وسياتي تفصيل
الى في موضعها وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف
عليه في الذكر والحكم كما ان الغاية يعقب المغيا كقولهم استنت الفصال حتى القرعى الفصال جمع
فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو والقرعى
جمع قريع وهو الفصيل الذي لم يترابض للداء فهو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية لانه
كان ارذل من الفصال لا يتوقع الاستنان منها وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي
ان يتكلم بين يديه لعلو قدره وهذا كله في الاسماء واما موضعها في الافعال اي بيان مواضع استعمال
كلمة حتى في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى وغاية هي جملة مبتداة فالاول كقوله سرت حتى ادخلها
فان حتى مع ما بعدها متعلق بقوله سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما لو دخل الى كان
كذلك والثاني كقوله خرجت النساء حتى خرجت هند فان هذه جملة مبتداة غير متعلقة
بما قبلها وليس لها محل من الاعراب كما كان للاول وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد
وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد والحصن مما يدل والدخول يصلح
للانتهاء اليه وهكذا خروج النساء جملة يصلح ان يمتد الى خروج هند لانها تكون اعلى
منهن او خادمة لهن وهو يصلح للانتهاء اليه فان وجد الشرطان معا تكون حتى للغاية في الفعل
فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي اي فان عدم الشرطان جميعا او احدهما تكون حتى بمعنى
كي لاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني مسببا للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل
ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية فان تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض
بطل معنى الغاية اي ان تعذر السببية ايضا تكون حتى للعطف المحض مجازا ولا يراعى فيه معنى الغاية
اصلا وهذا استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر امثلة كل من الثلثة
من الفقه فقال وعلى هذا مسائل الزيادات اي على هذه القواعد الثلثة الامثلة

مبحث حروف العطف

سؤال جواب

المذكورة فى الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدى حر هذا امثال للغاية التى بمعنى الى
فان ضرب المخاطب مرىصلح ان يكون ممتدا الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له لهيجان
الرحمة او لحدوث الخوف من احد فان ترك الضرب قبل الصياح او لم يضرب اصلا يحنث
وان لم آتك حتى تغدينى فعبدى حر هذا امثال للمجازاة لان الاتيان ان صلح للامتداد
بحدوث الامثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له لانها احسان وهو داع لزيادة الاتيان
لا منه فلم يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كى اى ان لم آتك لكى تغدينى فان اتاه
ولم يغده لم يحنث لانه اتاه للتغدية والتغدية فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم وان
لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدى حر هذا امثال للعطف المحض لعدم استقامة
المجازاة فان التغدية فى هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان والانسان لا يجازى نفسه فى
العادة ولهذا قيل اسلمت كى ادخل الجنة بصيغة المجهول لا بصيغة المعلوم فتعين ان
تجعل مستعارة للعطف فكانه قيل ان لم آتك فلم اتغد عندك فعبدى حر فان لم
يات او اتاه ولم يتغد او اتاه وتغدى متراخيا عن الاتيان يحنث لان الاقرب فى هذا الاستعمال
حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخى وقيل كونها بمعنى الواو انسب لان
المجوز للاستعارة الاتصال وهو فى الواو اكثر ولكنهم تكلموا فى انه لا بد ان يكون قوله
اتغدى باسقاط الالف ليكون مجزوما معطوفا على آتك وقيل لا باس بكلا وجهيه وقلنا
بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب فما يتوهم انه معطوف على النفى دون المنفى
فساقط لا عبرة به فتامل ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون الكلام السابق
كانه قال اولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء للالصاق فى ما
دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها فى اللغة والبواقى مجاز فيها ولتصحب الاثمان حتى
لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به لانه
كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح استبداله

مبحث حروف الجر

مبحث
حروف الجر

مبحث
حروف الجر

كر الحنطة بكر الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال فى الثمن قبل القبض ولو كان مبيعاً لم يجز ذلك بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كراً من حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود فيسلمه فى المجلس والكر غير معين فيكون مبيعاً غير معين فلا بد فيه ان توجد شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبداله اذ لا يجوز الاستبدال فى المسلم فيه فلو قال ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر يقع على الحق اى على الخبر الواقع فى نفس الامر فى ذلك لان الباء لما كانت للالصاق كان المعنى ان اخبرتنى خبراً ملصقاً بقدوم فلان ولا يكون ملصقاً بالقدوم الا اذا وقع قدوم فلان فان اخبر بالقدوم خبراً صادقاً يحنث المتكلم والا لا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتنى ان فلاناً قدم فانه يقع على الصدق والكذب معاً لان مقتضى الخبر هو الاطلاق ولا مقتضى للعدول عنه ولا يقال ان تعدية الاخبار لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتنى بان فلاناً قدم فكان كالاول لانا نقول تقدير الباء لا يكفى الا لسلامة المعنى دون تاثيراته الاخر ولو قال ان خرجت من الدار الا باذنى يشترط تكرار الاذن لكل خروج لان معناه ان خرجت من الدار فانت طالق الا خروجاً ملصقاً باذنى وهو نكرة موصوفة فى الاثبات فتعم بعموم الصفة فيحرم ما سواه فحينما تخرج بلا اذن تكون طالقاً ولعله فيما لم توجد نية يمين الفور وتكون رعاية الباء غالبة عليها بخلاف قوله الا ان اذن لك اى يقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل خروج بل اذا وجد الاذن مرة يكفى لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء ليس بمستقيم لان الاذن ليس من جنس الخروج فيكون بمعنى الغاية يكفى وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الاذن مرة ويعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى الا خروجاً بان اذن لك فيكون ما كقوله الا باذنى ولهذا فيشترط تكرار الاذن لكل خروج او يقال ان المضارع مع ان بتاويل المصدر والمصدر قد يقع حيناً كما يقال آتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون

منه وبيان لانتهائه تلويح قوله لان الاستثناء المفرغ يقتضى عموم المستثنى منه فتكون ممنوعاً عن كل خروج الا خروجاً ملصقاً بالاذن ١٢

اقام كلمة لو ان واذا فلو يدخل على الممتنع واذا يدخل على المحقق الوجود وان يدخل على المتردد الوجود فالعلم مدخول اذا ودخول الدار مدخول ان لان الاول قطعي والثاني غير يقيني

المعنى لا تخرج وقتا الا وقت الاذن فيجب لكل خروج اذن واجيب عن الاول بان تقدير قوله الا خروجا بان اذن لك كلام مختل لا يعرف لصحته وجه وعن الثاني بانه يحنث ان خرجت مرة بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي الاية وفي قوله انت طالق بمشيئة الله تعالى بمعنى الشرط فيكون تقديره انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يريد بهذا ان الباء بمعنى الشرط لانه لم يرد فيه استعمال بل معناه ان الباء للالصاق على اصلها فيكون المعنى انت طالق طلاقا ملصقا بمشيئة الله ولا يكون ملصقا بها الا ان يشاء الله تعالى وهي لا نعلم قط فلا يقع الطلاق به ولكنه اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان تكون الباء للسببية ويكون المعنى انت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله بعلم الله وقدرته وامره وحكمه والجواب ان الاصل في الطلاق الحظر فينبغي ان لا يقع اما وقوعه في علم الله تعالى ونحوه فلانه لم يجئ بمعنى ان علم الله فلا مساغ فيه الا بجعله بمعنى السببية ووقوع الطلاق به فتامل وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض فيكون المعنى وامسحوا بعض رؤسكم والبعض مطلق يجزئ ان يكون شعرا او ما فوقه حتى قريبا الكل فعلى اي بعض يمسح يكون اتيا بالمامور به وقال مالك انها صلة اي زائدة فكان المعنى وامسحوا رؤسكم والظاهر منه الكل فيكون مسح كل الراس فرضا وليس كذلك اي ليس للتبعيض والزيادة لان التبعيض مجاز فلا يصار اليه ولو كان التبعيض حقيقة فهو موجب من لزم الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة ايضا خلاف الاصل بل هي للالصاق حقيقة على اصل وضعها وانما جاء التبعيض في مسح الراس بطريق اخر كما قال لكنها اذا دخلت في الة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله كما اذا قيل مسحت الحائط بيدي فالحائط محل الفعل فمفعول اليد كله

مبحث الحروف الجارة

تقديره انه اذا لم يكن الباء للتبعيض فكمن اين التبعيض في مسح الراس فاجاب بقوله لكنها الخ ١٢ مولانا المفتي محمد اصغر رحمه منه رحمه الله حاشية ملا عرفان

المحضة فاجاب الشارح ره بقوله والمراد الخ

واليد آلة دخل عليها الباء يراد بها البعض اذ المعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت بالحائط وقيل وامسحوا برؤسكم فحينئذ يكون المسح متعديا الى الآلة فكانه قيل مسحت اليد بالحائط فيشبه المحل بالوسائل في بعضه فلا يقتضي استيعاب الراس وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوجب الكل عادة فصار المراد باكثر اليد وذلك مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تبع والثلث اكثرها فاقيم مقام الكل فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي ان الباء للتبعيض هذا احدى روايتي ابي حنيفة رحمه الله ولم يتعرض للرواية الاخرى وهي انه مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الراس وبعضه فيكون فعل النبي صلى الله عليه وسلم وهو انه مسح على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الراس فيكون مسح ربع الراس فرضا سواء كان بثلث اصابع او بكلها لان الكلام فيها طويل وانما يثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم بقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم لانه خلف عن الوضوء فيعامل معاملته في الوجه واليد ولانه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهي قوله لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثله جائز وعلى للالزام تقول له علي الف درهم يكون دينا الا ان يتصل بها الوديعة لان حقيقة على في اللغة الاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح وقد يكون حكما بان يلزم على ذمته مثل له علي الف درهم فكانه يعلوه ويركبه فيجب عليه فان يصل بها لفظ الوديعة بان يقول له علي الف وديعة خرج عن معنى الالزام ولكن يجب عليه حفظه لا اداؤه فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بان يقول مثلا بعت هذا او آجرت هذا او نكحتها على الف درهم فكان بمعنى بالف درهم لان الباء للالصاق وعلى للالزام فالالصاق يناسب اللزوم والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك قط عن العوض فيحمل على ان المسمى عوضه وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما بان تقول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم

مبحث
حروف الجر

سوال جواب قوله ما يحصل به المقصود الخ لان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمفعول في وصول الاثر اليه والمحل هو المقصود في الفعل تعدتا فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود توضيح قوله الكلام فيه طويل الخ والمراد منه الاعتراضات احدها هذا ان هذا موضع النزاع

فعندهما هو بالف درهم كما كان فى البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار فى معنى المعاوضات وان لم يكن فى الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعند ابى حنيفة للشرط فى هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات فى الاصل وانما العوض فيه عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على شرط الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا لان الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها واحدة لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وهكذا قالوا من للتبعيض هذا اصل وضعها والبواقى من المعانى مجاز فيها فاذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فله ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابى حنيفة وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما فللمخاطب ان يعتق من شاء من اى بعض عام فيبقى الواحد منهم وعندهما من للبيان فله ان يعتق كلا منهم كما فى قوله من شاء من عبيدى عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لابى حنيفة رح مثل ما مر فى اى عبيدى ضربك لان المشية صفة عامة فيه نسبت الى كلمة من فيعم بعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشية الى المخاطب دون من فلا يعم ولان العمل بالتبعيض ايضا ممكن ثمة فان كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج واحد منهم والى لانتهاء الغاية اى لانتهاء المسافة اطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اى موضع تدخل الغاية فيه واى موضع لا تدخل فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقوله من هذا الحائط الى هذه الحائط لا تدخل الغايتان فى الاقرار فان الحائط غاية قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى وجودها الى المغيا فلا تدخل فى المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والثمن

مبحث
حروف الجر

ع باعتبار تاكيد العموم جعلنا كلمة من للبيان بخلاف من شئت فان المشية فيه نسبت الى المخاطب وهو واحد فلا يكون صفة عامة فيكون كلمة من وكلمة من متعارضين فينبغى ان يعمل بهما فوجب ان يعتق الكل الا واحدا ليتحقق العمل بهما اى كلمة من وكلمة من وثم ايضا لان مشية المخاطب يتعلق بالكل دفعة واحدة فلا يتحقق لان كل عبد انه بعض بالنظر الى الباقى بخلاف الاول فان كل عبد ثمة بنفسه مستقلا فيتحقق ان كل عبد بعض بالنظر الى الباقى تحرير قوله والى لانتهاء الغاية اى لانتهاء المسافة

مبحث حروف جر

في قوله بعت هذا او اجلت الثمن الى شهر او اجرته الى رمضان او الى الغد ونحوه فان كل
هذه وان كانت قائمة بنفسها ظاهرا لكنها وجدت بعد التكلم واحترزنا بقولنا غير مفتقرة في وجودها
عن الليل فانه مفتقر في وجوده الى النهار واما دخول المسجد الاقصى في قوله تعالى سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة لا بالنص ان لم
تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها
فتدخل كما في المرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام
وهو الايدي متناول لها لانها متناول الى الابط فيكون ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها
فبطل ما قال زفر رح ان كل غاية لا تدخل تحت المغيا وتسمى هذه غاية الاسقاط اي غاية
الغسل لاجل اسقاط ما وراءها او غاية لفظ الاسقاط اي مسقطين الى المرافق فهي خارجة عن
الاسقاط وينتقض هذا بقوله قرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس خارج عن القراءة
وان كان الكتاب متناولا له عملا بالعرف وان لم يتناولها او كان فيه شك فذكرها لمد الحكم
اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مثال لما
لم يتناولها الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى
نفسه فلا يدخل هو تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف
لا يكلمه الى رجب فان في دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما
وفي رواية الحسن عنه انه يدخل لان اول الكلام كان للتابيد فلا تخرج الغاية عما
قبلها وتسمى هذه غاية المد لان الغاية لمد الحكم الى نفسها وبقيت بنفسها خارجة عنه
وفي للظرفية وهذا هو اصل معناه في اللغة واتفق اصحابنا في هذا القدر ولكنهم اختلفوا في
حذفه واثباته في ظرف الزمان اي في كونه ما بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه وكونه ظرفا فاضلا عنه
فقالا هما سواء في انه يستوعب جميع ما بعده فان قال انت طالق غدا او في غد لم ينو يقع
في اول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر

فان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان بذكر في او بحذفه وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غداً او لم ينو يقع في اول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد يقع في اول النهار ان لم ينو وان نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في لا يقتضي الاستيعاب عنده ونظير هذا الصوم في الدهر فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى مكان بان يقول انت طالق في مكة يقع حالا لان المكان لا يصلح مقيدا للطلاق اذ الطلاق اذا يقع يقع في الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل اي المصدر بان يراد في دخولك مكة فيصير بمعنى الشرط فكانه قيل ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول كما في حقيقة الشرط ويؤيده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق وان نكحها ولو قال انت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكران في للظرفية اورد تبعا بيان باقي اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جرة فقال ومنها اسماء الظروف فمع للمقارنة اي لمقارنة ما بعدها لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت موطوءة اولا وقبل للتقديم اي لكون ما قبلها مقدما على ما اضيف اليه وبعد للتاخير اي لكون ما قبلها موخرا عما اضيف اليه وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل اي في كل موضع يقع في لفظ قبل طلاق واحد يقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع يقع في لفظ قبل طلاقان يقع في لفظ بعد طلاق واحد على ما قال واذا قيدت بالكناية كانت صفة لما بعدها اي اذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبلها واحدة او بعدها واحدة تكون القبلية او البعدية صفة لما بعدها في المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي

مبحث
اسماء الظروف

قمر الاقمار شرح نور الانوار

سبقتها واحدة اخرى فتقعان معاً في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي تجيء بعدها اخرى فتقع هذه في الحال والاخرى بعدها ستجيء واذا لم تقيّد كانت صفة لما قبلها اي لم يقيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الاخرى الآتية فتقع الاولى ولا تعلم حال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الاخرى الماضية فتقعان معاً وهذا الكل في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله له علي درهم واحد قبل درهم درهم واحد وفي الصورة الاخرى يلزمه درهمان هكذا قالوا وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل به لفظ الدين بان يقول لك عندي الف دينا يكون دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال الاول اصل فيه والثاني بتبع به ايضا داخل في الظرف تغليبا كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم فيكون المعنى له علي الدرهم الذي هو مغاير للدانق فلا يستثنى منه شيء فيلزم درهم تام ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يجاء على النية ولعل القاضي لا يصدقه في صورة التخفيف منها حروف الشرط فان اصل فيها لانها لم تستعمل الا لهذا المعنى وغيرها تستعمل لمعان اخر ولهذا اغلب ان تسمى الكل بحروف الشرط وان كان بعضها اسماء وانما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل يجب الا بضرب من التاويل لانه محل لو ولا يستعمل على امر كائن لا محالة الا بالتاويل لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم يطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط

مبحث حروف الشرط

مبحث حروف الشرط

لا يعلم قطعاً الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن فى كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا بها لان امرأة الفار ترث بعد الدخول وكذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط وإذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى يعنى انها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببا والثانى مسببا ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء فى جزائها وتارة على استعمال كلمات الظرف من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط والجزاء مثال الاول شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى ۞ واذا تصبك خصاصة فتحمل ومثال الثانى شعر واذا تكون كريهة ادعى لها ۞ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ۞ واذا يجوز بها سقط عنها الوقت كانها حرف الشرط وهو قول ابى حنيفة لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم للمشترك فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الاخر ضرورة وعند البصرة هى للوقت حقيقة فقط وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال واذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها فى غير موضع الاستفهام فالاولى ان لا يسقط ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما اى ابى يوسف ومحمد ولكن يرد عليهما انه اذا لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا فى الوقت الذى هو معنى حقيقى لها والشرط انما لزم متضمنا من غير ارادة كالمبتداء المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق وفيه لا يقع ما لم يمت احدهما وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار الفراغ فى زمان

لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجلس ما ان لم يطلقها فيه فيقع فى الحال كما فى منتخب والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب عنه ان تعلق الطلاق بالمشية فوقع الشك فى انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى وقتا او الشرط فهو على ما نوى واذا ما مثل اذا لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق ولو للشرط وروى عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعنى ان لو لم يبق على معناه الاصلى وهو معنى الماضى بمعنى ان انتفاء الجزاء فى الخارج فى الزمان الماضى بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط فى الماضى لاجل انتفاء الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان فى حق الاستقبال فى عرف الفقهاء ولم يرو عن ابى حنيفة فى هذا الباب شئ اصلا وكيف للسوال عن الحال فى اصل وضع اللغة تقول كيف زيد اى صحيح ام سقيم فان استقام اى السوال عن الحال فيها والا بطل لفظ كيف والمراد باستقامة السوال عنها ان يكون ذلك الشئ ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن ان يكون ثم سوال اولا كما فى الطلاق وبعدم استقامته ان لا يكون ذلك الشئ ذا كيفية وحال كما فى العتاق على رأيه ثم بين كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال ولذلك قال ابو حنيفة فى قوله انت حر كيف شئت انه يقع مثال لبطلان لفظ كيف فان العتق ليس ذا حال عند ابى حنيفة وكونه مدبرا ومكاتبا وعلى مال وغير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ويقع العتق فى الحال وفى الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل فى الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال لاستقامة الحال فان الطلاق ذو حال عند ابى حنيفة من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة على مال او غير مال فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون باقى التفويض اليها فى حق الحال الذى هو محل كيف وهو فضل الوصف اعنى كونه بائنا والقدر اعنى كونه ثلثا

مبحث حروف الشرط

مم تقريره ان المدبر والكتابة والعتق على مال وغير مال كلها كيفيات فكيف يصح التمثيل بالعتق لبطلان لفظ كيف ويمكن الجواب عنه بطريق الاخر بان الكيفيات فى الاعتاق لا فى العتق اذ هو وصف شرعى فى المحل بكيفية مخصوصة غير مختلف بعد الوقوع بخلاف الطلاق فانه يختلف بعد الوقوع اذ يصير بائنا بمضى

واثنين اذا وافق نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلف فلا بد من اعتبار التنافي فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق الذي هو الرجعي فان نوت الثنتين ونواهما ايضا لا يقع لانه عدد محض ليس مدلولا للفظ واما الثلث فانه وان لم يكن ايضا مدلول اللفظ لكنه واحد اعتباري بما احتمله اللفظ عند وجود الدليل ههنا هو لفظ كيف وانما احتيج الى موافقة نية الزوج مع انه فوض الاحوال بيدها لان حال تمشيتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجة الى النية ليتعين احد محتمليه وهذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها ويلغو قوله كيف شئت لعدم الفائدة وفيما لم يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال والاصل بمنزلة واحد اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والاخر موقوفا بل يعلق الاصل بالمشية كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لا لان قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات وبما حررنا اندفع ما قيل ان في كلام المصنف مسامحة القلب والاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الاصل بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الاخر وابو حنيفة يقول يلزم من هذا اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه فتكون استفهامية او خبرية فلا بد ان يستعار بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج والا لا وحيث واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت واين شئت انه لا يقع ما لم تشأ

مبحث
حروف الشرط

قوله فيه اى فى قوله حقيقة كان او مجازا ... الا فهما ... اللفظ

لانهما لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا فيحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشأ وتتوقف مشيتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما لما جعلا بمعنى ان اقتصر على المجلس فكذا هما واذا ومتى بدلان على عموم الزمان فى كلية فلا يتوقف المشية فيهما على المجلس لو جعلا بمعنى اذا ومتى لانهما اذا اخلصا عن معنى المكان فالاقرب ليهما هو ان الدالة على مجرد الشرط ولا يناسب ان يجعل عموم المكان مستعارا من عموم الزمان فلكل واحد من كيف وكم وحيث واين مشابهة من معنى الشرط فلذلك ذكرت فيها ثم بعد ذلك ذكر الجمع فى بحث حروف المعانى باعتبار ان الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث المنفردات وعند الشافعى لا يتناول الاناث عند الاختلاط ايضا لان كل علامة مخصوصة لمعنى هو حقيقة فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار فى قوله ان المسلمين والمسلمات فلذا نزول الآية فى حقهن لتطييب قلوبهن حيث قلن ما بالنا لم نذكر فى القرآن صريحا واستقلالا فنزلت الآية فى حقهن لاجل هذا الا فهن لم يدخلن فى الجمع المذكر والتغليب باب واسع فى القرآن وان ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا للانثى حتى يدخل فى تغليبها لانثى حتى قال فى السير الكبير اذا قال امنونى على بنى وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولو قال امنونى على بناتى لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع للمونث لا يتناول الذكور على سبيل التغليب ولو قال على بنى وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر انما يتناول المونث عند الاختلاط تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب ولو ذكر هذه الامثلة على سبيل النشر المرتب لكان اولى واخصر واما الصريح فما ظهر المراد ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجمع مع كل

مبحث علامة الجمع

من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان منهما ولما كان ظهوره من جهة الاستعمال فلا حاجة الى

قيد يخرج به النص والمفسر لان ظهورهما من حيث الاستعمال فظهورهما بقصد المتكلم والقرائن

كقوله انت حر وانت طالق الظاهر انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان

في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويحتمل ان يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار

جهتين لانهما مجازان لغويان في هذا المعنى وحقيقتان شرعيتان هكذا قيل وحكمه تعلق

الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة اى لا يحتاج الى ان ينوى

المتكلم ذلك المعنى من اللفظ فان قصد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يقع

الطلاق ولو لم يقصده وهكذا قوله بعته واشتريته واما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم

الا بقرينة حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه ايضا على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز والمراد

بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال ولا حاجة الى اخراج الخفي والمشكل لان خفاءهما بحسب

مانع آخر فلو وقع الخفاء في الصريح او الظهور في الكناية بعوارض اخر لا يضر ذلك في كونه

صريحا او كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال ولهذا قالوا ان

الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية مثل الفاظ

الضمير كهو والكناية وانا وانت فان كلها وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار و

الخفاء وكونه اعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لان ذلك شيء آخر ولهذا انكر رسول

الله عليه السلام على من دق بابه فقال من انت فقال انا فقال انا انا اى لم تقول انا انا بل اذكر

اسمك حتى افهم ثم الظاهر انه مثال للكناية الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية

وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية اى بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق

في انت بائن ما لم ينو نيته او لم يكن شيء قائما مقامها كدلالة حالة الغضب او

مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بوائن جواب سوال

مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد به والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل انت بائن

مبحث الصريح والكناية

كما بالنية انه صح قال الشارح ما لم ينو بينونة او لم يكن الخ ايماء الى ان المراد من النية في المتن اعم من النية وما يقوم مقامها من دلالة الحال او قرينة اخرى كمذاكرة الطلاق فا

او لم يكن الخ معطوف على قوله ينو الخ ٣٥ قال بوائن اى ببينونة حقيقة ٣٦ قوله انكم قلتم اى ايها الحنفية قمر الاقمار عه اى مولانا عبد الحليم ٣٦ منه اى مولانا

سه مولانا عبد السلام الاعظمي رح ١٢ منه لعه اى نية الطلاق ١٢

وتبينة وبتلة وحرام ونحوها كلها معلومة المعاني فاستعملت فيها صراحة فكيف تسمى كناية فاجاب بان تسميتها كناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم لا ابهام فيه اذ معنى البائن واضح لكن الابهام في انه بائن من اي شئ بائن من الزوج او عن العشيرة او من المال او الجمال فاذا نوى انها بائن عنى زال الابهام وكان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات حقيقة لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي واعترض عليه بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا لا معناه اللغوي وههنا كذلك فان البائن وان كان معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان دون الاصول فان الكناية عندهم ان يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما في طويل النجاد يراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن لينتقل منه الى ملزومه وهو الطلاق بصفة البينونة عند التبيين وهو ايضا لا يخلو من خلل فتأمل الا اعتدي استبرئي رحمك وانت واحدة استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل ان يعتد نعمة الله عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها يثبت الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كوني طالقا ثم اعتدي فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فلا عدة عليها اصلا فيجب ان يجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب واريد به السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في الاصل وبالذات مختص بالطلاق

بحث الكناية

لانها انما شرعت الا لتعرف براءة الرحم واما فى الامة اذا اعتقت فانما شرع عليها العدة تشبها
بالطلاق وفى الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون فى الواقع من العدة ولذا شرعت بالاشهر
دون الحيض فح اما فى قوله استبرئى رحمك فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد
او للنكاح زوج آخر فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعى فان كانت مدخولا بها فكانه قال لها انت
طالق ثم استبرئى رحمك وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئى رحمك مستعارا من
قوله كونى طالقا على نحو كل امر فى اعتدى واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت
واحدة عند قومك او عندى فى الجمال او المال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة
واحدة فاذا نوى هذا فيقع الطلاق الرجعى ولهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة
بالرفع لم تطلق قط لان معناها منفردة عن قومك وان قرئ واحدة بالنصب يقع
الطلاق البتة لان معناها انت طالق طلقة واحدة وان قرئ بالوقف فح يحتاج الى
النية فان نوى تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعى ولكن الاصح ان لا اعتبار
للاعراب لان العوام لا يميزون عن وجوه الاعراب ففى كل حال يحتاج الى النية اما فى الوقف
والنصب فظاهر لانه يصح معنى الطلاق بالنية واما فى الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه
انت ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والاصل فى
الكلام الصريح ففى الكناية ضرب قصور لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح
ويظهر هذا التفاوت فيما يندرئ بالشبهات وهو الحد والكفارة فانها لا تثبت بالكناية
كما اذا اقر على نفسه بانى جامعت فلانة جماعا حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد
جامعت فلانة لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل نكحتها او زنيت بها وكذا اذا قال لآخر زنيت
فقال صدقت لا يجب حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم
كذبت الآن بخلاف ما اذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يجب على هذا المصدق
حد القذف لان كاف التشبيه يوجب العموم فى جميع ما وصف به فبطل كونه كناية ثم شرع المصنف

مبحث الكناية

مبحث عبارة النص واشارة النص

فى التقسيم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له

اما على الاستدلال من اقسام النظم تسامحا لانه فعل المستدل والذى هو من اقسام الكتاب هو

ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى

المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد ههنا والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا وظاهرا او

مفسرا او خاصا وهذا الاطلاق شائع فى عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء فى التعريف بقوله ما سيق

الكلام له دون ما سيق النص والعمل المجتهد على الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى

واما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له و

المراد من هذا السوق اعم مما يكون فى النص فان السوق فى النص ما يكون مقصودا اصليا وفى عبارة

النص ما كان مقصودا اصليا اولا فاذا تمسك احد لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم

كان عبارة النص وان لم يكن نصا فيه بل ظاهرا بخلاف العدد فانه نص فيه واما الاستدلال

باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر

من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة ولكن تخرج به دلالة النص لانه ليس ثابت

بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة تخرج به المقتضى لانه ليس ثابت لغة بل شرعا او عقلا و

قوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة انها مقصودة ومسوقة وقوله ليس

بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد فى اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا اليه يعنى

انه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا راى انسان انسانا بقصد نظره ومع ذلك يرى

من كان عن يمينه وشماله بموق عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة والثانى بمنزلة

الاشارة كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن مثال للعبارة والاشارة معا وضمير

هن راجع الى الوالدات المذكورة فى قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن

حولين كاملين فان كان المراد به ايجاب نفقتها وكسوتها لاجل انها زوجته

ومنكوحته فلا مضايقة فيه وان كان لاجل انها مرضعة لولده بجعل علم ان مطلقات

بالجوارح دعمل الجوارح فى النصوص غير متصور لانها اعراض قوله والمراد جواب سوال وهو انه لما كان المراد من النصوص بالمعنى الاعم تعريف عبارة النص بقوله ما سيق الكلام له غير

صحيح بوجهين احدهما ان هذا تعريف الاعم بالاخص وهو غير جائز والثانى ان الشرط فى التعريف ان يكون مانعا لدخول غيره وهذا ليس كذلك لانه دخل فيه النص لانه سيق الكلام لاجله

واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اى بنظم النص قوله لكنه اى لكن ما ثبت بنظم النص لغة قوله فالكان المراد جواب سوال مقدر

منقضية عدتهن وعلى كل تقدير سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى وعلى الذي ولد الولد لاجله رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص يعرف بان الاب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد الاب فانه لا يدل على هذا المعنى اذ ليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوكه والى انه لا يشارك الوالد احد في نفقة ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعني ان كلا من العبارة والاشارة قطعي الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله في حق النساء انهن ناقصات عقل ودين قلن وما نقصان عقلنا وديننا قال اليس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال فذلك من نقصان عقلها ثم قال تقعد احداهن شطر دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها فالحديث وان كان مسوقا لنقصان دينهن لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان لفظ الشطر موضوع للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ولكنه معارض بما روي انه قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليهن واكثره عشرة ايام لانه عبارة في هذا المعنى فترجحت على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوصا البعض وغيره ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء ولكنه يفهم منه اشارة ان لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة فانه صلى عليه سبعين صلوة وهذا كله على راي الشافعي واما على رائنا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى وعلى المولود له الآية وطي الاب جارية ولده فانه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثالث فكالثابت بدلالة النص فما ثبت النص

مبحث
اشارة النص

بحث الثابت بدلالة النص

لغة لا اجتهادا عدل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي ان يقول اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد تارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلى كل تقدير خرج من قوله بمعنى النص العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوى الموضوع له بل معناه الالتزامي كالايلام من التأفيف وقوله لغة تمييز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا وعقلا وقوله لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفى والدلالة جلى وكيف يكون هذا والقياس ظنى لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان وايضا كانت هى مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكروا القياس كالنهى عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب بلا اجتهاد فى المثال مسامحة والاولى ان يقول لحرمة الضرب الذى يوقف عليه من النهى عن التأفيف والمقصود واضح يعنى ان قوله تعالى فلا تقل لهما اف معناه الموضوع له النهى عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذى هو الايلام دلالة النص فما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التى ذكرها القوم مذكورة فى المطولات والثابت بها كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعنى ان الدلالة ايضا كالاشارة فى كونها قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما اوجب الكفارة على الخاطى بعبارة النص وهو ادنى حالا فالاولى ان تجب على العامد وهو اعلى حالا وبهذا تمسك الشافعى فى وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافى وايضا هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولا يقال لو كان كذلك لما وجب

مبحث الثابت بدلالة النص

قيد ماخوذ فى التعريف ليس الا للاحتراز عما علاه وقوله لغة قيد ليس بمفيد لفائدة فاجاب بقوله وقوله الخ ولغة يأتى على المعنيين احدهما ان اللغة عبارة عن الشيء [illegible] ... الموضوع له فيكون تقدير الكلام الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النص الموضوع له وهو غير ثابت بعبارة النص فلزم بطلان النص من الحصر قوله لغة تمييز جواب عما يقال ان كل

عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة فى الخطاء وجهنم فى العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس اى لاجل ان الدلالة قطعية والقياس ظنى يصح اثبات الحدود والكفارات بالاول دون الثانى وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان بعلة منصوصة فهو يساوى الدلالة فى القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذى ثبت عليه العبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز وصحابى فكل من كان كذلك يرجم ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءا لهم بدلالة قوله تعالى ويسعون فى الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على امرأة وطئت عمدا فى نهار رمضان بدلالة نص ورد فى الاعرابى حين جامع فى رمضان عمدا وعلى كل من يفعل الجماع سواء لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صوم الاعرابى بخصوص رجل واثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد فى الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والوطى تجب فيه الكفارة غير مختص بالجماع والشافعى انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان على مثال هذه الاحكام فى الدلالة لا يحسن لان الشافعى لم يعرفه مع انه من اهل اللسان فكان ينبغى ان يعد فى القياس ومثل هذا كثير لنا وله والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لا لفظه ولان العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد الاذى ولم توجد الحرمة فاينما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تعميما اما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة

مبحث
الثابت بدلالة
النص

سوال جواب قوله ولهذا قالوا الى قوله لا يحسن وفى هذا المقام حذف وتمامه هذا ان الحكم الثابت بدلالة النص يعرف كل من يعلم باوضاع اللغة ان هذا المعنى علة لايجاب الحكم وههنا ليس كذلك فان الشافعى الخ قوله ومثل هذا الخ جواب سوال وهى ان فهم الكل ليس بشرط وما قال المعترض محمول على الاغلب وان سلم ان فهم الكل شرط فقال فى الجواب ان الشافعى فهم لكن لم يعمل به لوجود المانع ولا علم لنا عليه قوله فاما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى ثم قيل ان هذا التعريف لا يخلو اما ان يكون لنفس المقتضى واما للحكم الثابت بالمقتضى فان كان الاول ففيه بحث بوجوه سبعة اما الاول فلانه يلزمه المخالفة عن قرينة مع الدلالة لان المراد بالتعريف

مبحث الثابت باقتضاء النص

المقتضى فى هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اى المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضى ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيخالف قرينه عنى الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض والمعنى واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص وهو المقتضى فان ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اى الحكم الذى نحن فى تعريفه مضافا الى النص المقتضى بواسطة المقتضى فان النص المقتضى دال على المقتضى وهو دال على حكمه فحينئذ يكون قوله فان ذلك امر بيانا لقوله الا بشرط تقدمه ويكون حمل قوله فما لم يعمل النص على قوله واما الثابت بواسطة قوله فصار هذا اولا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف يعنى ان علامة المقتضى ان لا يتغير المقتضى عند ظهوره كقوله ان اكلت فعبدى حر فاذا قدر المقتضى بان يقول ان اكلت طعاما لا يتغير باقى الكلام عن سننه فى اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف واذا قدر انقطع الكلام عن سننه كما فى قوله تعالى واسأل القرية فاذا قدر لفظ الاهل و يقال واسأل اهل القرية يتحول السوال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر ولكن ينتقض بقاعدتين بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فانه ان قدر قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقى بتقديره مع انه محذوف وبقوله اعتق عبدك عنى بالف فانه ان قدر البيع و يقال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق فانه يتغير الكلام مع انه مقتضى لانه يصير مامورا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مامورا باعتاق عبد المامور ولهذا قيل ان الفرق بينهما

الثابت بمقتضى النص لا باقتضائه لان الاقتضاء مصدر ولا يكون مبتنيا للحكم ٢ الثانى ان الشرط للعمل على النص تقديم المقتضى على النص دون الحكم ١ المقتضى على النص ٣ الثالث ان

مبحث الثابت باقتضاء النص

ان المقتضى شرعی والمحذوف لغوی وامثاله وقیل ان المقتضی والمقتضی کلاهما یرادان فی الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فیه المحذوف لا غیر وبالجملة فالمحذوف فی حکم المقدر لا یخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء ولیس قسما خارجا عن الاربعة ومثاله الامر بالتحریر للتکفیر مقتض للملک ولم یذکره والظاهر ان الامر بالتحریر هو قوله تعالی فتحریر رقبة فانه مقتض للملک الغیر المذکور فکانه قال فتحریر رقبة مملوکة لکم فان اعتاق الحر وعبد الغیر لا یصح رقبة مقتض ومملوکة لکم مقتضی وحکمه وهو الملک ثابت بالمقتضی الذی هو ثلث بالمقتضی وقیل المراد به قوله اعتق عبدک عنی بالف فانه یقتضی معنی البیع فکانه قال بع عبدک عنی وکن وکیلی بالاعتاق فلما ثبت البیع اقتضاء فلا یشترط فیه شرائط نفسه فیستغنی عن الایجاب والقبول ولا یجری فیه خیار الروایة والعیب والشرط بل یشترط فیه شرائط الاعتاق من کون الامر مکلفا اهلا للاعتاق فلا یصح من الصبی والمجنون وعلی هذا یقول ابو یوسف لو قال اعتق عبدک عنی بغیر ذکر الالف فانه یقتضی الهبة کما ان الاول اقتضی البیع ویستغنی هذا الهبة عن القبض کما استغنی البیع عن الایجاب والقبول بل اولی لان القبض شرط والایجاب والقبول رکن فلما احتمل الرکن السقوط فالشرط اولی ولکنا نقول ان الایجاب والقبول فی البیع مما یحتمل السقوط کما فی التعاطی بخلاف القبض فی الهبة فانه لا یحتمل السقوط بحال والثابت منه کالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة ای هما سواء فی ایجاب الحکم القطعی الا انه یترجح الدلالة علی الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله لعائشة حتیه ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء فانه یدل باقتضاء النص علی ان لا یجوز غسل النجس بغیر الماء من المائعات لانه لما اوجب الغسل بالماء فیقتضی صحته ان لا یجوز بغیر الماء ولکنه بعینه یدل بدلالة النص علی انه یجوز غسله بالمائعات وذلک لان المعنی الماخوذ منه الذی یفهم کل احد هو التطهیر وذلک یحصل بهما جمیعا الا تری ان من القی الثوب النجس او اخذ باستعمال الماء فیه لان المقصود وهو ازالة النجاسته حاصل علی کل حال

الرابع ان العائد موجود فی متعلقاته والاولی من التوجیهین اولی باعتبار الوجوه الثلاثة احدهما ان فیه...

۳۴ المقتضی وعن الثانی ان هذه العبارة عن ف الجار والمجرور قوله تقدم فعل ماضی بلا اضافة والضمیر فیه یرجع الی الحکم فصار تقدیره فما لا یعمل النص فیه الا بشرط تقدم ذات الشرط علی النص هو المقتضی کما اشار الشارح الحدفع هذا الاعتراض بقوله وقوله تقدم صیغة فعل ماض ۱۲ وعن الثالث ان المشار الیه لقوله فان ذلک الشرط وهو المقتضی دون الحکم وعن :

مع ان المصدر فی قوله ان کل ثابت لغة فا تقیل ما الفرق بین بقیه صفحه ١٥٣ پر

فترجحت الدلالة على الاقتضاء وما قيل من ان مثاله لم يوجد في النصوص فانما هو من قلة التتبع ولا عموم له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رحمه الله يجرى فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف والذى يقدره وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام لا يقال ان قوله اعتق عبدك عنى يقتضى البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه فى معنى بع عبدك عنى ثم كن وكيلى باعتاقه فالعبد مذكور صريح فى العبارة ولهذا يكون على ما نحن فيه اذا قال ان اكلت فعبدى حر ونوى طعاما دون طعام لم يصدق عندنا ديانة ولا قضاء لان طعاما انما ينشأ من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص اما حنثه بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام عام وان قال ان اكلت طعاما او لا آكل طعاما يحنث بكل طعام ويصدق فى نية التخصيص لانه ملفوظ صريح ولكن ايراد هذا المثال على قول من يشترط فى المقتضى ان يكون شرعيا مشكل لانه عقلى والاولى ان يقال ان المقتضى ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا خبرا عنه ولم يسبق الطلاق منه فى الواقع فلضرورة تصحيح الكلام وصدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار منه فكانه قال فى الاول انت طالق لانى طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة فى ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذى هو وصف المرأة لا التطليق الذى هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذى هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية الاثنين والثلث وقال الشافعى يقع ما نوى من الثلث او الاثنين لانه يدل على الطلاق

مبحث
الثابت باقتضاء
النص

فتعمل نيته فيه بخلاف قوله طلقي نفسك انت بائن على اختلاف التخريج يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن فيها على حدة اما تخريج طلقي نفسك فهو انه امر يدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة و خفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عندنا وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا على حدة وتخريج الشافعي على حدة فتخريجنا هو ما بيناه وتخريج الشافعي هو ان كل ذلك مقتضى ويجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت تمسكات ابي حنيفة منحصرة في الاربع اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه اخر ايضا سوى هذه اورد المصنف فصلا بعد ذلك لتحقيقها او بيان فسادها فقال **فصل** التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه الفاسدة اي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس والبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة و يسمى هذا مفهوم اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق اولا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط والوصف سمي مفهوم الشرط والوصف على ما سياتي ولكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسوال او حادثة ولا لكشف او مدح او ذم ولا يفيد فائدة اخرى في تعيين النفي عما عداه كقوله عليه السلام الماء من الماء

م وجعل انشاء الطلاق فصار دلالة على هذا المصدر اقتضاء لا لغة هكذا في التلويح سوال جواب متعلقه صفحه ١٥٣ قوله ولا يتصور مثل الخ جواب سوال مقدر تقديره ان البينونة كما ينقسم الى القسمين غليظة وخفيفة كذلك الطلاق منقسم الى القسمين غليظة وخفيفة فما الفرق بينهما قوله او مدح كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم او ذم كقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم

مبحث الوجوه الفاسدة

فالماء الاول الغسل والماء الثاني المني يعني كان معناه الغسل من المني فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهو اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه اي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله لانه يلزم ان لا يكون غير محمد رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد ولم يكن فيه رد على من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحدأة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فيدل على النفي عما عداه البتة والا لبطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص به زيادة اهتمامه والاعتناء بشانه ونحو ذلك ولكن في المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع ومثل هذا في كتابه كثير وما يوهم كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك محمول تاويل وتنبيه له لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يدل على المسكوت عنه اصلا فكيف يوجب الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على نفيه واثباته وفائدة التخصيصات ان يتامل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس وينالون درجة الاجتهاد ثم اجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال وانما الاستدلال منهم بحرف الاستغراق اي الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من المني لا بواسطة ان التنصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه ويرد علينا ح ان الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام او بالتنصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب وقال وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة يعني ان عندنا الحصر ايضا ثابت في الغسل

مبحث الوجوه الفاسدة

الذى يتعلق بالمنى اى جميع الغسل الذى يتعلق بالشهوة منحصر فى الماء فلا يفرض خروج
الغسل بالحيض والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين مرة يكون عيانا
بان ينزل فى نفس الامر فى النوم واليقظة بالوطى او بغيره ومرة يكون دلالة بان يقام ليله وهو
التقاء الختانين مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره ولعله لم يشعر به لقلته
فاقمنا السبب مقام المسبب اوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطا والحكم اذا اضيف
الى مسمى هذا ابتداء وجه ثان من الوجوه الفاسدة وهو يتضمن مفهوم الوصف والشرط
يعنى ان الحكم اذا اسند الى شئ موصوف بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا على نفيه
كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفى الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند
الشافعى حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف
المذكورين فى النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اى من لم يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح
الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن فى معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات
ايمانكم اى ايمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امة اصلا من اماء المؤمنات قال الله تعالى
قد نص على انه ان لم يستطع الحرة فلينكح امة ثم قيد الامة بالمؤمنة فلو عملنا بالوصف
والشرط جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها
للمؤمن ما لم تصر مؤمنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه
جميعا وحاصله اى حاصل ما قال الشافعى رحمه الله شيئان الاول انه الحق الوصف بالشرط
فى كونه موجبا للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته
انت طالق راكبة فكانه قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على
الركوب فى صورة الشرط فكذا فى صورة الوصف والثانى انه اعتبر
التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم دون السبب ففى قوله ان دخلت الدار

مبحث الوجه الفاسد

فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعنى دخول الدار انما عمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسا ولا مرد له فلا يعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما اصليا على ما قلنا فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يؤثر في ازالة ثقله انما يؤثر في ازالة سقوطه ونصح تعديته هذا الحكم الحاصل الى غيره ونحن نخالفه في جميع هذا حتى باطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريع لما ذهب اليه الشافعي اى اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله انت طالق وانت حرة ولم يتصل ولم يصادف المحل فيلغو فصار كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريع اخر له اى اذا حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده ويجاء بها بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط مقدر فكانه قال الحالف ان حنثت فعلى كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مرتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لها وانما قيد بالمال لان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فيه على زعمه كالثمن المؤجل يثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل ففي الكفارة المالية ايضا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد حنثه بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث ونحن نقول هذا الفرق ساقط لان ذات المال انما تقصد في حقوق العباد اما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت

الدار فانت طالق فكانه لم يتكلم بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول

الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله

وههنا وان وجد الركن وهو انت طالق لكن لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه

وبين المحل فيبقى غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد

سببا فاذا كان كذلك انعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك

فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق

وانت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك يكون محلا لورود قوله انت

طالق وانت حر فلا بأس به لو قوعه في محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان

اليمين لا ينعقد الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وصح

ان عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما

اصليا لا يتعدى الى غيره وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه والا فلا يخفى ان قبل

دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق

بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعا لانها من

قبيل الاسقاطات فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل الاثباتات ولا يقبل

التعليق اذ يصير قمارا فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون مانعا للحكم فقط دون السبب

ليقل اثر الشرط حتى الامكان قد يقرر الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان

الشافعي يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكانه قال انت طالق في وقت دخول

الدار فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة يقول

ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل على وقوع الطلاق حين الشرط

وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب اهل المعقول ولم

يذكر المص جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه

مبحث
الوجوه الفاسدة

وشرعنا وهو ان للوصف درجات ثلثا ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونها اولى والمطلق محمول على المقيد هذا وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسألة شرعية فالمطلق محمول على المقيد اي يراد به المقيد ان كانا في حادثتين عند الشافعي رح ويعلم منه انهما ان كانا في حادثة واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو اية كفارة الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلث احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاول والثاني بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام فالشافعي يحمل الاطعام على التحرير والصيام ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظيرما وردا في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله فتحرير رقبة فالشافعي رحمه الله يقول ان قيد الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص فكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة و يفهم منه انها ان لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من ان الشرط والوصف كلاهما يوجب نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكها في كونها كفارة وهذا معنى قوله وفي نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد وعند بعض اصحاب الشافعي يحمل عليه لا بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي انكم لما حملتم اليمين على القتل في حق قيد الايمان فينبغي ان تحملوا القتل على اليمين في حق طعام

مبحث الوجوه الفاسدة

مبحث الوجوه الفاسدة

عشرة مساكين ثبت بنص فيه الطعام اليه فاجاب عنه بقوله الطعام في اليمين لم يثبت
في القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة
مساكين اسم علم من اسماء العدد وهو لا يوجب الا وجود الحكم عند وجوده ولا ينفي عند
نفيه فاذا لم يوجب النفي في الاصل هو كفارة اليمين فكيف يتعدى الى الفرع وهو
كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب النفي عند نفيه على اصله على ما هو مذهبنا وانما قيد
الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام ستين مسكينا ثابت في القتل رواية عن
الشافعي على ما قيل عنده فلا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة لامكان العمل
بهما اذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون في الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والطعام اعم من
ان يكون قبل التماس او بعده واذا كان ذلك في حادثة واحدة ففي الحادثتين بالطريق
الاولى فيحكم في القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة اعم الا ان يكونا
في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فان
قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات مقيدة
بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق المعاملة فيجب ههنا ان يقيد قراءة
العامة ايضا بالتتابع لان الحكم وهو الصوم لا يقبل صفتين متضادين فاذا ثبت
تقييده بطل اطلاقه والشافعي انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة
مسلمة له لانه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او آحادا فالمثال المتفق
على قبوله هو قوله لاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا صم شهرين و
في رواية صم شهرين متتابعين وقد يرد علينا انكم اذا قررتم انه يجب
العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي قوله ادوا عن
كل حر وعبد وقوله ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ينبغي ان يحمل
المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو

اداء الصاع او نصفه فاجابقوله في صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا وردا في الحكم للتضاد واما اذا وردا في الاسباب او الشروط فلا مضايقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي فقال ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الادوات ولا تاثير لنفيه في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي اصلي لا شيء على ما قدمنا ولئن كان فانما يصح الاستدلال به على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة وايضا توزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكينا وفي اليمين خير اولا بين اطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم يتيسر هو فصيام ثلثة ايام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض لشيء منها او نحمل نص احدهما على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار الاحكام فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جوابا عما يرد علينا من النقيضين فهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والقيد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله في خمس من الابل شاة وقوله في خمس

بحث

الوجوه الفاسدة

من الابل السائمة شاة فى الاسنبالان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثانى مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة فى غير السائمة وايضا قلتم اذا كانت الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد فقد حملتم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم حتى شرطتم العدالة فى الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد فى حادثة الدين والثانى فى باب الرجعة فى الطلاق فاجاب ان قيد الاسامة فى المسألة الاولى قيد العدالة فى المسألة الثانية لم يوجب النفى عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة فى ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وجبت نسخ الاطلاق يعنى انما عملنا فى المسألة الاولى بالسنة الثالثة الدالة على نفى الزكوة عن غير السائمة وهى قوله لا زكوة فى العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة وما عملنا بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت فى نبأ الفاسق اوجب فسخ الاطلاق يعنى هكذا انما عملنا فى المسألة الثانية بالنص الثالث الوارد فى باب التثبت فى نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم نشترط العدالة فى المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد وقيل ان القران فى النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة فى هذا التمسك وهو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران فى الحكم اى الاشتراك فيه لان رعاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبى لاقترانها بالصلوة فى قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطفت احديهما على الاخرى بالواو فمقتضى التسوية بينهما عندنا ايضا لا تجب الزكوة على الصبى لكن لا لاجل العطف بل لقوله لا زكوة فى مال الصبى اعتبروا بالجملة الناقصة اى قاس هؤلاء القائلون الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قول زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند فانهما يشتركان فى الخبر لا محالة فكذا الاوليان وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فان هنا

مبحث الوجوه الفاسدة

ان يكون بعدم ذكر الخبر بل قد يكون النقصان بغيره كعدم ذكر المبتدأ قمر الاقمار

مبحث الوجوه الفاسدة

كان محتاجًا الى طالق فلهذا جاءت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا تمت
بنفسها لا تجب الشركة الا فيما تفتقر اليه كالتعليق فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدى حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا فصارت
مشتركة معها فى التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق
فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو كان غرض التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لان
خبر كلتا الجملتين واحد فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء
هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورد مذهبه
اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا وردت فى حق شخص
خاص فى نص وقوله الصحابة رض فان كانت كلاما مبتداء فلا خلاف فى انها عامة لجميع افرادها
ولا تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روى ان
ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام صالح فى
نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب لم يزد عليه بان يقول من دعى
الى الغداء ان تغديت فعبدى حر فانه وقع فى موضع الجواب ولم يزد على قدره او لم يستقل بنفسه
عطف على قوله ولم يزد فهو فيه للجواب اى خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه
بان قال شخص لاخر اليس لى عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لى عليك
الف درهم فقال نعم لانه ان كان مستقلا بنفسه بان يقول لك على الف درهم فهو
اقرار مبتداء خارج عما نحن فيه يختص بسببه اى يختص العام فى هذه الصور الثلث
بسبب الورود اتفاقا ولا يحتمل ابتداء الكلام نظرا وان زاد على قدر الجواب بان
يقول المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدى حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع
فيه فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك والشافعى وزفر
فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى فى ذلك اليوم مع غير الداعى او وحده لا يعتق

مبحث الوجوه الفاسدة

عبثًا ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي ان لا يختص بسببه
بل ايما تغدى او حيثما تغدى في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره يحنث البتة احترازا
عن الغاء الكلام ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ نوع مسامحة فقيل انه مع قطع
النظر عما ورد تحته صالح لكل رجم سواء كان للزنا او لغيره وكذا الكل سجود اعم من ان
يكون للسهو او لغيره وكذا الكل لفظ من جنس هذا المال ومن غيره وكذا الكل غل عدو
او غيره وقيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو راى الشافعي لا المصطلح عليه وقيل الكلام
المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ عاما وهذا هو الوجه السادس من الوجوه
الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم مما يستدل
به على حال كل برو فاجر بل على من نزل في حقهم فقط والباقي يقاس عليهم او يثبت
بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته على المدح
والذم ايضا فيجب ان يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآية على
وجوب الزكوة في حلي النساء وان كان واردا في قوم مخصوصين كنزوا الذهب والفضة ويكون
اطلاق صيغة المذكر على الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي
وقيل الجمع المضاف الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم
اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع حكم حكم حقيقة الجماعة في حق كل احاد الابد
لكل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من افراد الثاني في قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة لا بد في كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل احد من الاغنياء ان يجب
الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم و دينار بالاجماع مع انهما من
افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكره الفضلي وعندنا يقتضي مقابلة
الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل واحدة
منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل مرأة ولدين كما قال زفر والشافعي و اطلاق

الجمع عليهما مستأ باعتبار ما فوق الواحد نحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في الفقه قيل الامر بالشئ هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل لا حكم للامر والنهي في ضدهما اصلاً وقيل له حكم فيه وهو ان الامر

بالشئ يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشئ يكون امراً بضده كما قيل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فان كان له ضد واحد فيهما وان كانت له اضداد كثيرة ففي الامر يحرم جميع اضداده وفي النهي يكفي له الاتيان بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص

وعندنا الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشئ يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان النهي في نفسه لا يدل على ضده وانما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فيكفي الادنى في ذلك وهي الكراهة في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان لزم منه ذلك يكون حراماً بالاتفاق وهذا معنى ما قال و

فائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصوداً بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروهاً كالامر بالقيام يعني في الركعة الثانية بعد فراغ الاولى و الثالثة بعد فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصداً حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار التسبيح لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيراً بحيث ذهب اوان القيام يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة او امراً مباحاً ولهذا

قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء تفريع على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهي المحرم

مبحث الوجوه الفاسدة

عن لبس المخيط ولا بدان يلبس شيئا يستر به العورة وادنى ما تكون الكفاية هو الازار والرداء لزم ان لا يتركا كما لم تترك السنة الموكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول قولا او فعلا لا ما يثبت بالعقل وقال ابو يوسف عطف على قوله قلنا وتفريع على اصل ان الامر يقتضي كراهة ضده على غير ترتيب اللف يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف خاصة ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه غير مقصود بالنهي وانما المامور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون مكروها عنده لا مفسدا للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وصفه النجس لاجل المجاورة فلم توجد الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام الكتاب بلواحقها اورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء بفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب التوضيح فقال

فصل الاحكام المشروعة

فصل المشروعات على نوعين عزيمة يعني ان الاحكام المشروعة التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض بل يكون حكما اصليا من الله تعالى ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها اولا الاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما ان يعاقب بتركها والاول

بحث الاحكام المشروعة

هو الواجب والثانى لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة او لا فالاول هو السنة والثانى هو النفل والمراد

داخل الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه فى الواجب والمباح مما ليس بمشروع بالمعنى الذى قلنا فالاول

فريضة وهى ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبت بدليل لا شبهة فيه فان اعداد الركعات والصيامات وكيفيتها

كلها متعين لا ازدياد فيه ولا نقصان وثابت بمقطوع لا يحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول بعض

المباحات والنوافل الثابتة كذلك لان كلمة ما عبارة عن عبادة مخصوصة لم يتناولها فقط كالايمان والاركان

الاربعة وهى الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب قيل هما مترادفان

والاصح ان التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار القصدى وهو اخص من العلم القطعى

اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه كما يعرفون ابناءهم

وعملا بالبدن ففى العبادات البدنية هو اداؤها بالبدن وفى المالية اعطاؤها وانابة وكيل

لها حتى يكفر جاحده اى ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركه بلا

عذر تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن الترك بعذر الاكراه او بعذر الرخصة فانه لا

يفسق والثانى واجب وهو ما يثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر

الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما ثبتا بخبر الواحد الذى فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه

اللزوم عملا لا علما على اليقين وهو مثل الفرض فى العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم

العلم ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لان التهاون بها

فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الآحاد بالذكر اعتبارا للغالب لان الواجب لا يثبت

الا باخبار الآحاد فاما متأولا فلا اى فاما ترك العمل باخبار الآحاد بطريق التاويل بان

يقول هذا الخبر ضعيف او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس بالتهاون

والشهوة بل مما توارث به العلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة فهى الطريقة

المسلوكة فى الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب فاحترز بقوله

…اعلم ان الحديث الصحيح ما ثبت بنقل عدل تام الضبط غير معلل ولا شاذ والضعيف ما فقد فيه الشروط المعتبرة فى الصحيح كلا او بعضا والغريب هو الحديث الصحيح الذى كان روايته احد كذا قال الشيخ المحدث الدهلوى والتفصيل فى مصطلحات الحديث ٣١ قوله لان هذا اى التاويل ١٢ ٣٢ قال هى الطريقة المسلوكة الخ سوى الفرض والواجب القرينة على هذا التعليل ذكر السنة مقابل الفرض والواجب والمراد من الطريقة المسلوكة الطريقة الحسنة التى سلكها النبى صلعم والصحابة رضى الله عنهم ٣٣ قال ان يطالب الخ لقوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ٣٤ قال من غير افتراض الخ اى ليس مطالبة مطالبة الفرض والواجب حتى يستحق تاركها العقاب ١٢ **قمر الاقمار: سوال جواب** كصدقة الفطر والاضحية الخ والدليل عليه قوله عط النبى صلى الله عليه وسلم ثم خطب ثم …

ان يطالب عن النفل بقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه القيودات في التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف الحكم لا يصدق الا على سنة الهدى والتقسيم الآتي انما هو المطلق السنة الا ان السنة تقع على طريقة النبي وغيره يعني الصحابة يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي يعني اذا يطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روي ان سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف هو السنة اراد بها سنة النبي وهي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا يوخذ للمرأة نصف ما يوخذ للرجل واذا اريدت سنة غير النبي يقال هذه سنة الشيخين او سنة ابي بكر ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة التي مضى تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة كاللوم والعتاب وسمي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام وقد ورد في كل منها آثار لا تحصى والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي في لباسه وقعوده وقيامه فان هؤلاء كلها لا تصدر منه على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة اذرع او اثني عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومربعا للعذر وعلى هيئة التشهد التي فهذه كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه عرفه بحكمه اتباعا للسلف وفي ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيه على انه لا يلام

مبحث
الاحكام المشروعة

الاتي باطل كان التقسيم بلا معنى كلي وحاصل الجواب ان هذا النفي نفي للحكم لا يكون الا لسنة الهدى في التقسيم الا في نحو الاشتراك اللفظي وهو جائز في قوله الا ان السنة اه هذا استثناء مفرغ والمستثنى منه محذوف فيكون تقديره ولا خلاف في النفي نفي ولا في الحكم الا ان الخلاف في اطلاق قد فصلنا تقع على الاعم من اشي عليه السلام وغيره عند الشافعي لا يقع على سنة النبي عليه السلام
من عدم القرينة قوله عرفه بحكمه اتباعا جواب سوال مقدر تقديره ان المصنف عرفه بالنفي اذا دخل في كلام العرب لا بد تنبيه من بيان النكتة والحال انه وقع النفي في الكلام المصرح فلا بد من بيان النكتة فاجاب الشارح

حال الذم والعتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم فرضه واساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام لاختلاط النفل بالفرض وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوما او صلوة قلنا ان ما اداه وجبت صيانته ولا سبيل اليها الا بلزوم الباقي لان الصلوة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا كان تاما بكونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة او الصوم فعليه ان يتمه الا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان يقضيه لتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المؤدية لما كان له عرضية ان تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا اي الشروع مقيس على النذر لان النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال لله علي ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى بالاهتمام والدوام لان الدوام اسهل من الابتداء في اليسر والفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها لانها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية بل قسمها اولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال وهي اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر وتفصيله ان الرخصة الحقيقية هي التي تقع في مقابلة عزيمة معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا في مقابلتها حقيقة

مبحث الاحكام المشروعة

ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها ايضًا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة ايضًا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون الرخصة احق ايضًا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة في مقابلتها مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليهما مجاز اذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شئ من المواد كانت الرخصة اتم المجاز لا شبهة له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح اي عومل معاملة المباح في سقوط المواخذة لا انه يصير مباحًا في نفسه مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعًا وهو الحرمة فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف عنه ومع ذلك يرخص في مباشرة الطرف المقابل فكان هو احق باطلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء كلمة الكفر اي كترخص من اكره على اجراء كلمة الكفر بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه لا بما دونه فانه رخص له اجراؤها على اللسان بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب ومع ذلك يرخص له لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان اي اذا اكره الصائم بما فيه الجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم وهو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسًا وحق الله تعالى باق بالخلف واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت اساسا

مبحث الاحكام المشروعة

وحق المالك باق بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف عطف على المكره
اى اذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر جاز له ذلك مع ان المحرم
وهو الوعيد على ترك الامر مع موجبه قائم لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق باعتقاد
حرمة الترك وجناية على الاحرام اى كجناية المكره على احرام يباح له ما اكره عليه مع قيام
المحرم وحكمه جميعا لان حقه يفوت راسا وحق الله تعالى باق باداء الغرم ولا يخلو هذا اللفظ عن
انتشار ولو ارجع ضميره الى الخائف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على قوله وترك الخائف
فالذكر لكان اولى باتصال مثلة المكره كلها وتناول المضطر مال الغير اى كتناول الشخص المضطر
بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه يفوت بالموت عاجلا وحق المالك مرعى بالضمان
بعده مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان معا وحكمه اى حكم هذا النوع الاول من الرخصة ان
الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر وقتل فى صورة الاكراه كان شهيدا لانه بذل نفسه لاقامة
حق الله تعالى وكذا الآمر بالمعروف فى صورة الخوف او لم يتناول مال الغير ومات لم يمت آثما
بل شهيدا او ان عمل بالرخصة ايضا يجوز له على ما حررت والثانى ما استبيح مع قيام
السبب لكن الحكم تراخى عنه فهو دون من الاول لانه من حيث ان السبب قائم
فهو من الرخص الحقيقة ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غير احق كالمسافر
اى كافطار المسافر يرخص له فان السبب هو شهود الشهر موجود فى حقه لكن حكمه وهو
وجوب اداء الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة
اولى لكمال سببه هو شهود الشهر حتى كان الصوم فى السفر افضل من الافطار عندنا
وعند الشافعى الافطار افضل لقوله عليه السلام اولئك العصاة اولئك العصاة وقوله
ليس من امبر امصيام فى امسفر قلنا كان ذلك محمولا على حالة الجهاد والتردد فى الرخصة
فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه عطف على قوله لكمال سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة
اولى وذلك لان الرخصة انما هى لليسر واليسر كما يكون فى الافطار وهو الظاهر كذلك يكون

بحث
الاحكام المشروعة

تقرير الاشكال

فى الصوم لاجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت طابت فما ظنك بالعبادة ثم يعذر لك ليصر عليه الصوم فى الاقامة اذا رأى سائر الناس يفطرون وما احسن هذه النكتة للحنفية ولقد جربناها مرارا الآن يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعنى ان عندنا العزيمة اولى فى كل حين الا الآن يضعفه الصوم فحينئذ الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان معه الجهاد ومشاغل اخر فان صام ومات يموت آثما واما اتم نوعى المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال اى سقط عنا ولم يشرع فى حقنا ما كان فى الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة والاصر هو الثقل والاغلال جمع غل اى المواثيق اللازمة كالغل والاظهر انهما جميعا كناية عن الامور الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض مواضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة فى غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطى فى ليالى رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع المال وعدم حلة الزكوة والغنائم لشئ الا للحرق بالنار المنزلة من السماء ومجازاة حسنة بحسنة لا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلوة فى كل يوم وليلة وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات فى ايامها وتحريم الشحوم والعروق فى اللحم وتحريم السبت وفرضية الصلوة فى الليل وامثال ذلك كثير فرفع كل هذا عن امتنا تخفيفا وتكريما فسمى ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا لنا قط ولو عملنا به جنايتنا اثمنا وعوتبنا وكان القياس فى ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا محضا والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة اى فى بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق فى موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث انه بقى فى موضع اخر كان القصر فى المجازية فيكون شبيها بالقسم الاول كقصر الصلوة فى السفر

مبحث الاحكام المشروطة

العزيمة فى مقابلة الرخصة ٣٥ قوله انها اى العزيمة ٣٦ قوله كان اى الرخصة القصر فى المجازية لانها اخذت شبها بحقيقة الرخصة لبقاء الاصل اى العزيمة فى الجملة قمر الاقمار شرح نور الانوار

فيه مسامحة والاولى ان يقول كسقوط اكمال الصلوة في السفر ليوافق قرينه فيطابق صلة لكنه عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها وعند الشافعي رخصة ترفيه والاولى الاكمال بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح فعلم ان الاولى هو الاكمال ونحن نقول انه لما نزلت الآية قال عمر يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد عن جهة العباد كولي القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته فممن تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد واما نفي الجناح عنهم فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا لم يخطر ببالهم ان عليهم جناحا في القصر به علم ان قيد الخوف ايضا اتفاقي لا موقوف عليه القصر

وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه اصلا وان بقيت في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا حال الضرورة فان لم يأكل الميتة او لم يشرب الخمر حتى مات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء من الحرمة بل من الغضب او اللعن اي اذا انتفى برضي من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي انه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب ان اطلاق المغفرة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول الزائد على قدر الحاجة

بحث الاحكام المشروعة

ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان

مبحث اسباب الاحکام المشروعة

لان من ابتلی بهذه المخمصة تعسر علیه غایة قلة الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فیما اذا احلف
لایأکل حراما فتشرب خمراً حال الاضطرار فعندهما یحنث وعند نا لا وسقوط غسل الرجل فی
مدة المسح فان استتار القدم بالخف یمنع سرایة الحدث الیه فقد کان طاهراً وما حل
فوق الخف فقد ازال بالمسح فلا یشرع الغسل فی هذه المدة وان بقی فی حق غیر اللابس هذا
علی روایة الاصولیین واما صاحب الهدایة فقد قال ان نزع الخف فی المدة وغسل الرجل
یکون ماجوراً ولما فرغ عن بیان الاحکام المشروعة ذکر بعدها بیان اسبابها بهذا
التقریب اقتداء بفخر الاسلام وکان الاولی ان یذکرها بعد القیاس فی بحث الاسباب
والعلل کما فعله صاحب التوضیح فقال فصل الامر والنهی باقسامهما من کون
الامر موقتا او مطلقا موسعا او مضیقا وکون النهی عن الامور الشرعیة او الحسیة
او قبیح العینه او لغیره ونحو ذلک لطلب الاحکام المشروعة المراد بالاحکام المحکوم بها من
العباد وغیرها لا نفس الاحکام وبالطلب اعم من ان یکون لفعل او لکف ولها اسباب
تضاف الیها ای علل شرعیة تنسب الاحکام الیها من حیث الظاهر وان کان المؤثر
الحقیقی فی الاشیاء کلها هو الله تعالی من حدوث العالم والوقت وملک المال وایام شهر
رمضان والرأس الذی یموّنه ویلی علیه البیت والارض النامیة بالخارج تحقیقا
او تقدیرا والصلوة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطی هذه کلها اسباب ثم شرع بعدها فی
بیان المسببات علی طریق اللف والنشر المرتب فقال للایمان هذا سبب لحدوث العالم
فان الایمان بالصانع لا یجب الا لحدوث العالم اذ لو لم یکن حادثا لما احتجنا الی الصانع
کما قال اعرابی البعرة تدل علی البعیر وآثار الاقدام علی المسیر فسماء ذات ابراج
وارض ذات فجاج کیف لا تدل علی اللطیف الخبیر والصلوة هذا متعلق بالوقت
فان الوقت سبب وجوب الصلوة بایجاب الله تعالی فی هذا الوقت والایجاب
غیب عنا فاقیم الوقت مقامه والزکوة هذا ناظر الی ملک المال فان المال النامی

مبحث الاسباب

الحولي الذي هو نائد على قدر الحاجة سبب وجوبها والصوم هذا متعلق بايام شهر رمضان

فان وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الله اخرج

الليالي عن محلية الصوم فتعين له النهار وصدقة الفطر هذا ناظر الى الرأس الذي يمون

ويلي عليه فانه سبب لوجوب هذه الصدقة والاصل في ذلك هو رأسه فانه يمون ويلي عليه

اولاده الصغار وعبيده فانه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والاولاد الكبار فانه لا يلي

عليهم والحج هذا ناظر الى البيت فانه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد

والوقت شرطه وظرفه والعشر هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا

حصل الخارج من الارض تحقيقا يجب العشر وسقط اذا اصطلمت الزرع آفة ويتكرر الوجوب

بتكرر النماء والخراج هذا ناظر الى قوله او تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن

من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها او عطلها وهو لا يليق بحال الكافر المتوغل في

الدنيا والطهارة هذا ناظر الى الصلوة فان شرعية الصلوة سبب وجوب الطهارة

الحقيقة والحكمية والصغرى والكبرى كما ان الوقت سبب لها والمعاملات هذا

ناظر الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة و

معلوم انه لا يبقى ما لم يكن بينهم معاملة يتهيأ بها معاشهم من البيع والاجارة

ونكاح يكون مبقيا لهذا الجنس بالتوالد علم ان تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب

المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالانسان بخلاف الحيوانات فانهم يبقون الى يوم

القيمة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولا يتعلق بافعالهم امر ونهي فقدتم

اللف والنشر المرتب بين اسباب العبادات والمعاملات ومسبباتها وبقيت العقوبات

وشبهها فبينها بقوله واسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت اليه من قتل

وزنا وسرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحدود ولانه يشمل

القصاص ايضا والكفارة نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد وسبب حد الزنا هو الزنا

وسبب قطع اليد هو السرقة يقال احل السرقة وسبب الكفارة هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لا بد ان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة رمى الى الصيد هو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب آدميا واتلفه فتجب فيه الكفارة والافطار عمدا فى رمضان فانه مباح من حيث اتصال ما هو مملوك لمالكه محظور من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة وانما يعرف السبب بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله اى انما يعرف كون الشئ سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه والمتعلق به يكون سببا للمنسوب والمتعلق البتة لان الاصل فى اضافة شئ الى شئ وتعلقه به ان يكون مسببا له وحادثا به كما يقال كسب فلان وح يرد علينا انكم ربما اضفتم الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال وانما يضاف الى الشرط مجازا الصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الراس الذى يمونه ويلى عليه الصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو بيت الله تعالى والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع فى بيان اقسام السنة فقال **باب اقسام السنة** السنة تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول خاصة ولكن ينبغى ان يكون المراد بالسنة ههنا هو الاول فقط لان المصنف ذكر افعال النبى وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب فى فصل آخر الا اقسام التى سبق ذكرها فى بحث الكتاب من الخاص والعام والامر والنهى وغير ذلك كلها ثابتة فى السنة فيعلم حالها بالمقايسة عليه وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن ولم يوجد فى الكتاب قط وذلك اربعة اقسام

باب
اقسام السنة

م بالسنة مظهر لا مضمر اولا لكان الثانية عين الاولى لما عرفت من ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى قوله فيعلم حالها الخ جواب سوال ان السنة لما كان يجرى فيها
الاقسام فلم لم يبين ههنا قوله وهذا الباب جواب عما يقال لما كان اقسام الكتاب جاريا فى السنة ويعلم حكمها بالمقايسة فح لا حاجة الى ذكر باب السنة علحدة قوله لبيان ما يختص به الخ والظاهر ان

باب اقسام السنة

التقسيم الاول

اى اربع تقسيمات وتحت كل تقسيم اقسام متعددة وهذا على طبق اصول الفقه لا اصول الحديث وان اشتركا فى بعض اسامى القواعد التقسيم الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله اى كيف يتصل بنا هذا الحديث منه بطريق التواتر وغيره وهو اما ان يكون كاملا كالمتواتر وهو الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم وعدالتهم ولم يشترط فيه تعيين عدد كما قيل انها سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم الضرورى فهو من امارة التواتر ويدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه يعنى يستوى فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل فالاول هو زمان ظهور الخبر والآخر هو زمان كل ناقل يتصور بعده اخرا فلو لم يكن فى الاول كذلك كان آحاد الاصل فسمى مشهورا ان انتشر فى الاوسط والآخر ولو لم يكن فى الاوسط والآخر كذلك كان منقطعا كنقل القرآن والصلوة الخمس مثال لمطلق المتواتر دون متواتر السنة لان فى وجود السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجد منها شئ وقيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعى واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا لا كما يقول المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يرجح جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقوله اقوام انه يوجب علما استدلاليا ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لان وجود مكة وبغداد اوضح واجلى من ان يقام عليه دليل يعترى الشك فى اثباته ويحتاج فى دفعه الى مقدمات غامضة ظنية او يكون اتصالا فيه شبهة صورة اى من حيث عدم تواتره فى القرن الاول وان لم يبق ذلك معنى كالمشهور وهو ما كان من الآحاد فى الاصل اى فى القرن الاول وهو قرن الصحابة رض ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهو القرن الثانى ومن بعدهم يعنى قرن التابعين وتبع التابعين ولا اعتبار للشهرة بعد ذلك فان عامة اخبار الآحاد قد اشتهرت فى هذا الزمان فلم يبق شئ منها آحادا

وانه يوجب علم طمانينة اى اطمينان يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد
حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه
احد قسمى المتواتر فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر او يكون اتصالا فيه شبهة
صورة ومعنى لانه لم يشتهر فى قرن من القرون الثلثة التى شهد بخيريتهم كخبر الواحد وهو
كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا انما قال ذلك رد للذى فرق بينهما وقال بقبول خبر
الاثنين دون الواحد ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعنى فى القرون
الثلثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك بانه قد ركان لان كلها سواء
فى انه لا يخرج عن الآحادية وانه يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون اى فهلا خرج من كل جماعة كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا
فى الدين اى تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء ويسيروا فى آفاق العالم لاخذ العلم
ولينذروا قومهم الباقية فى البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والاموال عن الكفار
اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ويتبعوا فضمير ليتفقهوا ولينذروا
ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة
وهو اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر
الواحد موجب للعمل وفى الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها وح لا تكون مما نحن
فيه على ما بينت ذلك فى التفسير الاحمدى ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ
الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من
اوتى علم الكتاب بيانه ووعظه للناس ولا فائدة منه الا قبول الناس تلك
الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل والسنة وهى انه قبل خبر بريرة
فى الصدقة حتى قال فى جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان فى الهدية

۱۴ اذا اتى بشئ سأل اصدقة هى ام هدية فان قالوا صدقة لم ياكل وان قالوا هدية اكل وفى الباب عن سلمان و

باب اقسام السنة

سوال جواب قوله ويمكن ان يكون المراد بالكتاب اه وتعبير الشارح ره عن التوجيه الثانى بقوله يمكن اشارة الى ضعفه ووجهه هذا ان كلامنا فى خبر العباد دون الشارع وكلام الشارع حجة البتة قوله انه عليه السلام قبل خبر بريرة اه وقصة هذا ان النبى يحتاج الى الطعام فانى الى بريرة رض فقال لها هل معك طعام فقالت فى جوابه عندى تمرة فقط

عليها كذا قيل قمر الاقمار ۱ ای الامامة والخلافة ۱۲ منه ۲ مولانا عبد السلام الاعظمی ۱۲ منه

حتى اخذها واكلها وايضا بعث عليا ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن اخبار الآحاد موجبة للعمل لما فعل ذلك وهذه الاخبار وان كانت آحادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا يلزم اثبات اخبار الآحاد باخبار الآحاد ووقع في بعض النسخ قوله والاجماع والمعقول عطفا على الكتاب والسنة فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الآحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رض على الانصار بقوله الائمة من قريش فقبلوه من غير نكير وهكذا اجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اى لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم العمل والعمل ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب العمل لانتفاء اللزوم او لثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اى لا يوجب العمل لانتفاء لازمه هو العلم او يوجب العلم لثبوت ملزومه وهو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور والمعنى لا تتبع ما ليس لك به علم بوجه ما بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد التواتر والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه او بالعدالة والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه وقال الراوى ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل مرخم عبد الله والمراد بهم عبد الله بن مسعود رض وعبد الله بن عمر رض وعبد الله بن عباس رض وقيل عبد الله ابن زبير ويلحق بهم زيد بن ثابت وابى بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رض وابو موسى الاشعرى كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد ان خالفه لما روى ان ابا هريرة لما روى من حمل جنازة فليتوضأ قال له ابن عباس رض ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن

بيان احوال الراوى

سوال جواب قوله وهذه الاخبار الخ جواب سوال وهو ان هذه الاخبار احاد فكيف يثبت ههنا كون الخبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب فاجاب بما ترى فنقول انا لا نسلم المراد من الآية المنع من اتباع الظن مطلقا فاتباع الظن اولى في بعض المواضع

بيان احوال الراوي

نقول ان الخبر يقين باصله وانما الشبهة في طريق وصله والقياس مشكوك باصله
ووصله فلا يعارض الخبر قط وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة
ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهي انه لو عمل بالحديث
لانسد باب الراي من كل وجه فيكون مخالفا لقوله فاعتبروا يا اولي الابصار والراوي فرضنا انه غير
فقيه والنقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه
واخطأ ولم يدرك مراد رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة
يترك الحديث ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بابي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل
بيانا لنكتة في هذا المقام فتنبه لحديث المصراة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب
اللبن اياما وقت ارادة البيع ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال
ثم يظهر الخطاء بعد ذلك فلا يحلب الا قليلا وحديثه هو ما روى ابو هريرة ان النبي قال
لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومعناه ان ابتلى المشتري بهذا الاغترار فان
رضيها فخير وحسن وان غضبها ردها ورد صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم
اول فان هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه فان ضمان العدوان والبياعات
كلها مقدر بالمثل في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن المشروب
ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان بالتمر فينبغي ان يقاس بقلة اللبن
وكثرته لا انه يجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك
والشافعي رحمهما الله الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد
قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها
ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه
والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي

بيان احوال الراوى

ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل راو عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب و السنة المشهورة ولهذا قبل عمر حديث حمل بن مالك فى الجنين واوجب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شئ فيه واما حديث الوضوء على من قهقه فى الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبراء كجابر وانس وغيرهما ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا اى فى رواية الحديث والعدالة لا فى النسب بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف او اختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن صار كالمعروف فى كل من الاقسام الثلثة لان رواية السلف شاهدة بصحته و السكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا يقبل واما المختلف فيه فاوردوا فى مثاله ما روى ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا ثم قال بعد ذلك ما سمعت من رسول الله ولكن اجتهد برأيى فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمنى ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل ابن سنان وقال اشهد ان رسول الله قضى فى بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله ورده على رضه وقال ما نصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه وحسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفة رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها مسلما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فعلى رضه عمل ههنا بالرأى والقياس وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن رووا عنه فصار كالمعروف بالعدالة وهو مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد مهر المثل كما يؤكد المسمى وان لم يظهر من السلف الا الرد كان

رأيه اى رأى على رضى الله عنه ۲۱ قوله المعقود عليه اى البضع ۲۲ قوله كما لو طلقها قبل الخ فانه ليس لها شئ سوى المتعة ۲۳ قوله صار كالمعروف الخ فان قبول بعض الثقات العدل من السلف توثيق له وتوثيقهم له مقبول ۲۴ قوله يؤكد الخ فان الموت كالدخول فى تأكيد المهر الا ترى انه يجب العدة بالموت ۲۵ قوله من السلف اى الصحابة

مستنكراً فلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ورده عمر وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك عمر بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعاً على ان الحديث مستنكر ولكن قيل اراد عمر بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس وقيل بين السنة هو بنفسه واراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في باب السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في باب النفقة وان لم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول اي ان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب بشرط ان لم يكن مخالفا للقياس وفائدة اضافة الحكم الى الحديث دون القياس ان لا يتمكن الخصم فيما يتمكن في القياس من منع هذا الحكم ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوي شرع في شرائط فقال وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل هو نور في بدن الآدمي يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيء بسبب ذلك النور طريق يبتدى بذلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدى منه طريق الى انه لا بد له من صانع ذي علم وحكمة فمبتدأ المعقول هو منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى المعقول واما اذا كان معقولا صرفا فانما يبتدئ به طريق العلم من حيث يوجد فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وفيه تنبيه على ان القلب مدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام فللقلب عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما ان في الملك الظاهر تدرك العين بعد الاشراق

بيان شرائط الراوي

ع رفيع ممكن نظر الى السماء در ادراك احكامها در رفعتها واستنارة كواكبها وعظم هيئتها وسائر ما فيها

بالشمس والسراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل و
الحواس الظاهرة او الباطنة والشرط الكامل منه اى الشرط فى باب رواية الحديث الكامل من العقل
وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبى المعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم
اهلا للتصرف فى امور انفسهم ففى امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما
اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبى فيه اذ لا خلل فى تحمله لكونه مميزا
اولا فى روايته لكونه عاقلا والضبط هو سماع الكلام كما يحق سماعه اى سماعا مثل
سماع شئ يحق سماعه يعنى من اوله الى آخره بتمام الكلمات فى الهيئة التركيبية وانما قال
ذلك لانه كثيرا ما يجئ السامع فى سماع مجلس الوعظ بعد ان مضى شئ من اوله وفاته
ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يرد الكلام الماضى بعد حضوره فمثل هذا السماع لا
يكون حجة فى باب الحديث بل يكون تبركا كما يؤتى بالصبيان فى مجلس الوعظ تبركا لهم ثم فهمه
بمعناه الذى اريد به لغويا كان او شرعيا لا ان يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس
بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود له الضمير فى حفظه له راجع الى المسموع والمجهود
مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اى ثم حفظ ذلك المسموع ببذل الطاقة البشرية له ثم
الثبات عليه بمحافظة حدوده والعمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته اى مع مذاكرته
حال كونه مستقرا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بل
يقول انى اذا تركته نسيته وهذا كله الى حين ادائه اى الى حين ان يؤديه ويبلغه الى
شخص آخر كذلك واحدا كان او جماعة فى تفرغ ذمته عند الله تعالى وتشتغل به ذمة انسان
آخر يؤديه الى احد هكذا الى يوم التناد والى ان تؤلف كتب الاحاديث وهذا بخلاف
القرآن لانه لم يشترط لنقله فهمه بمعناه لانه ما ثبت فى الاصل الا بايمة الهدى وخير الورى
وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فى نفسه معجز يتعلق به الاحكام فلم يعتبر معناه ولانه
محفوظ عن التغيير ومصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون

بيان شرائط الراوى

فيصح نقل نظم من ليست له معرفة بمعناه والعدالة وهى الاستقامة فى الدين وهو تتفاوت الى درجات متفاوتة بالافراط والتعصب والمعتبر ههنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته و ان لم يصر على صغيرة بل يلم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الانبياء ومتعذر فى حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه وفى الكبائر اختلاف فعن ابن عمر رضى الله عنه انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس المومنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربوا وعن على اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم الزنا واللواطة والسحر وشهادة الزور واليمين الكاذبة و قطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما امران اضافيان فكل ذنب باعتبار مافوقه صغيرة دون القاصر وهو ماثبت بظاهر الاسلام و اعتدال العقل فان الظاهر ان كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب و يمتنع عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفى لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى النفس فكان عدلا من وجه دون وجه وانما يكفى هذا فى الشاهد فى غير الحدود والقصاص مالم يطعن الخصم فاذا كان فى الحدود والقصاص او طعن الخصم فيه لا يكفى ههنا ايضا والاسلام وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو والتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر اختيارا الا ان الاذعان قد يقع فى قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايمانا قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم و حصول هذا المعنى للكفارة ممنوع واو سلم فكفرهم باعتبار امارات الانكار والاقرار شرط لاجراء الاحكام او ركن مثل التصديق باسمائه وصفاته بدل من قوله بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبرا لهو والاسماء هى المشتقات من الرحمن والرحيم

والعليم والقدير فالصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه يحتمل ان يكون مرفوعًا معطوفًا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورًا معطوفًا على قوله باسمائه وصفاته والشرط فيه البيان اجمالًا كما ذكرنا اى الشرط فى الاسلام بيان الشرائع اجمالًا بان يقول كل ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فهو حق وان الله تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يكتفي بالاجمالي حيث قال لاعرابي شهد بهلال رمضان اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحكم بالصوم وقال للجارية اين الله قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لا بد من الوصف على التفصيل حتى اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها ويجعل ذلك ردة منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي المعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل روايتهم في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات هكذا قيل والتقسيم الثاني في الانقطاع اى عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني والثالث او يرسله من دونهم او مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي فمقبول بالاجماع لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو بنفسه حاضرًا فان ارسل الصحابي يقول قال رسول الله صلعم كذا وان اسند

بيان انقسام السنة

يقول سمعت رسول الله صلعم او حدثني رسول الله كذا او من القرن الثاني والثالث كذلك
عندنا اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي او تبع التابعي قال رسول الله كذا او
عند الشافعي لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته و
ذاته فبالطريق الاولى الا اذا تأيد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة بالقبول او ثبت
اتصاله بوجه آخر ونحن نقول ان كلامنا في ارسال من لو اسند الى شخص خبر يقبل ولا
يظن به الكذب فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند
لان العدل اذا اتضح له طريق الاسناد يقول بلا وسوسة قال كذا واذا لم يتضح له ذلك
يذكر اسماء الراوي ليحمله ما تحمل عنه ويفرغ ذمته من ذلك وارسال من دون هؤلاء بان
يقول من بعد القرن الثاني والثالث قال النبي كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا
لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان فسق ولم يشهد النبي بعدالتهم فلا
يقبل والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة كحديث لا نكاح الا بولي
رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيغلب اسناده على ارساله وقيل لا
يقبل لان الاسناد كالتعديل والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب
الجرح واما الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهرا ولكن وقع الخلل بوجه آخر
وهو فقد شرائط الراوي او مخالفة لدليل فوقه فان كان لنقصان في الناقل فهو على ما
ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي والمغفل وان كان بالعرض بان
خالف الكتاب كحديث لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من
القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ يخالف قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا
لانه في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر او السنة المعروفة كحديث القضاء
بشاهد ويمين يخالف قوله البينة على المدعي واليمين من انكر وهو مشهور او الحادثة
المشهورة كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة

بيان
اقسام السنة

٣٧ قوله كحديث الجهر بالتسمية الخ قال الترمذي ان الخلفاء الاربعة كانوا يسرون بسم الله في الصلوة وفي رسائل الاركان ما ملخصه ان الامام الشافعي قال بجهر البسملة في الجهرية بما عن نعيم المجمر قال صليت خلف ابي هريرة رضي الله عنه فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الى آخر السورة وقال ثم يقال اذا سلم والذي نفسي بيده اني لاشبهكم صلوة برسول الله صلى الله عليه وسلم وقال في فتح القدير اخرجه النسائي .... وابن خزيمة بما عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يفتتح صلاته ببسم الله الرحمن الرحيم رواه الترمذي ولا يلزم من هذين الحديثين الجهر بالبسملة فافهم.

مشهورة مستمرة كان يحفظها الوف من الرجال ولم يسمع التسمية الا ابو هريرة وهذا شئ عجيب واعرض عنه الائمة من الصدر الاول يعني ان الصحابة اذا تكلموا فيما بينهم بالراي ولم يلتفتوا الى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه مثل ما روي ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب الزكوة على الصبي بالراي ولم يلتفتوا الى قوله ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا تاكله الصدقة فعلم انه غير ثابت او مؤول بتاويل ان المراد بالصدقة النفقة عليه كما قال نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا جواب ان اي يكون الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة مردودا كما في النوع الاول والتقسيم الثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة وهو اما حقوق الله تعالى وهو نوعان العقوبات وغيرها واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا وفيه الزام من وجه دون وجه فهذه خمسة انواع وهذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول او اصحابه او عامة الخلق من اهل السوق وهي من المسامحات المشهورة لجمهور السلف فتنبه لهذا الكلام فما كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة سواء كان من العبادات او العقوبات او دائرة بينهما او مؤنة مع احدهما ولكن قيل بلا شرط عدد لان الصحابة قبلوا حديث اذا التقى الختانان من عائشة وحدها وقيل بشرط عدد لان النبي لم يقبل خبر ذي اليدين في عدم تمام صلوته ما لم ينضم اليه خبر غيره خلافا للكرخي في العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر الواحد ولا يثبت الحدود منه لان في اتصاله الى الرسول شبهة والحدود تندري بها اما اثباتها بالبينات عندنا فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وامثاله ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما تثبت اسبابها والحدود ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كخبر اثبات الحق على احد في الديون والاعيان المبيعة والمرهونة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار

بيان اقسام السنة

من العقل والعدالة والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون اثنين ويتلفظ بقوله اشهد وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة حينئذ يقبل خبر الواحد عند القاضى فى المعاملات التى فيها الزام على المدعى عليه وان كان لا الزام فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة فى الهدايا ونحوها بان يقول كلك فلان او ضاربك فى هذا او اهدى اليك هذا الشئ هدية فانه لا الزام فيه على احد بل يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة يعنى يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا كان او عبدا مسلما كان او كافرا عدلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبره بالوكالة والمضاربة ان يتصرف فيه بمباشرة لان الانسان قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح فى العالم ولان الخبر غير ملزم فى الواقع فلا تعتبر فيه شرائط الالزام والذى كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر المأذون فانه من حيث ان الموكل والمولى يتصرف فى حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر وتلزم العهدة فى ذلك ففيه الزام مضر على الوكيل والعبد فلهذا يشترط فيه احد شطرى الشهادة عند ابى حنيفة رح يعنى العدد او العدالة اى لا بد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عدلا رعاية لشبه الجانبين اذ لو كان الزاما محضا لشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا ما شرط فيه شئ منهما فوفرنا حظا من الجانبين فيه وعندهما لا يشترط فيه شئ بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا او رسولا من الموكل والمولى لم تشترط العدالة والعدد اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والتقسيم الرابع فى بيان نفس الخبر

بيان اقسام السنة

قمر الاقمار شرح نور الانوار

وهذا التقسيم ايضا لمطلق خبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول او غيره ولهذا قال و
هو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول اذا الادلة القطعية قائمة على
عصمته عن الكذب وسائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية
لان الحادث الفانى لا يكون الٰها بالبداهة وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فانه
من حيث اسلامه يحتمل الصدق ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فهو واجب التوقف و
قسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع للشرائط ولهذا النوع الاخير المقصود
ههنا اطراف ثلثة طرف السماع بان يسمع الحديث من المحدث اولا وطرف الحفظ بان يحفظ بعد
ذلك من اوله الى آخره وطرف الاداء بان يلقيه الى الآخر لتفرغ ذمته وفى كل طرف منهما عزيمة و
رخصة فالاول طرف السماع وفى ذلك اما ان يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع اى يسمع
التلميذ عبارة الحديث مشافهة او مغايبة بان تقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو
يسمع ثم تقول له هو كما قرأت عليك فيقول هو نعم وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية
فى ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه
من كتاب او حفظ وانت تسمعه وقيل هذا احسن لانه كان وظيفة النبى والجواب
انه معلم الامة وكان مامونا عن الخطاء والنسيان فالاحتياط فى حقنا
هو الاول او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب قبل التسمية من فلان
ابن فلان الى فلان بن فلان ثم يسمى ويثنى ويذكر فيه حدثنى فلان عن فلان
الخ اى الى ان يتصل بالرسول صلعم ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فيه
اذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى فهذا من الغائب كالخطاب
من الحاضر فى جواز الرواية وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان
يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى بهذا الحديث فلان بن فلان
الخ فاذا ابلغك رسالتى هذه فاروعنى بهذا الحديث فيكونان اى الكتاب والرسالة

بيان اقسام السنة

بیان اقسام السنة

حجتین اذا ثبتا بالحجة ای بالبینة ان هذا کتاب فلان اورسول فلان علی ماعرف فی کتاب
القاضی فهذه اربعة اقسام للعزیمة فی طرف السماع والاولان اکمل من الاخیرین
او یکون خصه وهو الذی لا اسماع فیه ای لم تکن منه الکلام فیمابین لاغیبا ولا
مشافهة کالاجازة بان یقول المحدث لغیره اجزت لک ان تروی عنی هذا الکتاب الذی
حدثنی فلان عن فلان الخ والمناولة بان یعطی الشیخ کتاب سماعه بیده الی المستفید
ویقول هذا کتاب سماعی من شیخی فلان اجزت لک ان تروی عنی هذا فهو لا یصح بدون
الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة فالاجازة لابد منها فی کل حال والمجاز له ان
کان عالما به ای بما فی الکتاب قبل الاجازة تصح الاجازة والا فلا یعنی اذا اجزنا
بکتاب المشکوة مثلا لاحد فان کان ذلک الشخص عالما بکتاب المشکوة قبل ذلک
بالمطالعة بقوة نفسه او باعانة الشروح او نحو ذلک ولکن لم یکن له سند صحیح تیصل
بالمصنف فح تصح اجازتنا له وان لم یکن کذلک بل یعتمد علی ان یطالع بعد الاجازة
ویعلم الناس کما فی زماننا لم تکن الاجازة حجة بل اجازة تبرک والثانی طرف الحفظ
والعزیمة فیه ان یحفظ المسموع من وقت السماع الی وقت الاداء ولم یعتمد علی
الکتاب ولهذا لم یجج ابو حنیفة کتابا فی الحدیث ولم یستجز الروایة باعتماد الکتاب
وکان ذلک سببا لطعن المتعصبین القاصرین الی یوم الدین ولم یفهموا
ورعه وتقواه وکماله وهل اه والرخصة ان یعتمد الکتاب فان نظر فیه وتذکر
سماعه ومجلس درسه وماجری فیه یکون حجة والا فلا ای ان لم یتذکر ذلک
فلا یکون حجة عند ابی حنیفة سواء کان خطه او خط غیره وعندهما وعند الشافعی
یجوز له الروایة ویجب العمل بها وعند لنس یجوز الاعتماد علی الخط ان کان فی یده اوید
امینه ولا یجوز ان کان فی ید غیره لانه لا یومن عن التغییر وعن محمد یجوز العمل بالخط وان لم
یکن فی یده کما ذهب الیه خصه تیسیرا علی الناس والثالث طرف الاداء والعزیمة فیه ان یودی

على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه اي بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث وهذا صحيح عند العامة لان الصحابة كانوا يقولون قال كذا او قريبا منه ونحوه وعند البعض لا يجوز ذلك لانه مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان والحق هو التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر في وجوه اللغة اذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان وان كان ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل التخصيص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله بمعناه مثلا قوله من بدل دينه فاقتلوه كلمة من عامة تخص منها المرأة فان نقله ناقل و يقول كل من بدل دينه فاقتلوه يشمل المرأة ايضا فيقع الخلل في الاحكام وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظا وجيزا تحته معان جمة كقوله الغرم بالغنم والخراج بالضمان والعجماء جبار او المشكل او المشترك والمجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اي لا للمجتهد ولا لغيره اما في جوامع الكلم فلانه لما كان مخصوصا به فلا يقدر احد على نقله واما في المشكل والمشترك فلانه انما ينقل بتاويل مخصوص لا يكون حجة على غيره واما في المجمل فلعدم الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل ولما فرغ عن بيان التقسيمات الاربع شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جانب الراوي او من غيره فقال والمروي عنه اذا انكر الرواية فان كان انكار جاحد بان يقول كذبت علي ما رويت لك هذا يسقط العمل بالحديث اتفاقا وان كان انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففيه خلاف فعند الكرخي واحمد بن حنبل يسقط العمل به وعند الشافعي ومالك لا يسقط او عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين سقط العمل به لانه ان خالفه للوقوف على نسخه او موضوعيته فقد سقط الاحتجاج به وان خالف لقلة المبالاة به او لغفلته فقد سقطت عدالته منا ما روى

مبحث طعن يلحق الحديث

سوال جواب قوله فلا يجوز نقله بالمعنى فالنقل بالمعنى على قسمين احدهما من الفقيه المجتهد ثانيهما من غيره اما الاول فمثله كما قال بعض المحققين من بدل دينه فاقتلوه فان قيل هذا المثال غير مستقيم لان المقصود هنا النقل بالمعنى بتمامه وفي هذا المثال ليس كذلك لان من موضوعة لجميع ذوات من يعقل ولفظ بعض موضوع لبعض الافراد فيكون فيه نقل بعض المعنى لا كله قلنا كان كلمة من وان كان موضوعة لجميع ذات من يعقل لكن غالب الاستعمال في المذكر فهذا المثال بالنظر الى الاستعمال لا بالوضع والمثال الثاني

[illegible]

مبحث طعن المحق الحديث

عائشة رض انه قال ايما امرأة نكحت بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بلا

وليها و انما قال خلاف بيقين احترازا عما اذا كان محتملا للمعنيين فعمل باحدهما على

ما سياتي او كان قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا اما على الاول فلان الظاهر

انه كان ذلك مذهبه فتركه لاجل الحديث واما على الثاني فلان الحديث حجة باصله

ووقوع الشك في سقوطه لجهل التاريخ لا يسقط قط وتعيين الراوي لبعض محتملاته بان

كان مشتركا فعمل بتاويل منه لا يمنع العمل به للتاويل الآخر كما روى ابن عمر انه قال

المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فهذا يحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان واوله ابن عمر

الراوي بتفرق الابدان كما هو قول الشافعي وهذا لا ينافي ان نحمل نحن بتفرق الاقوال

والامتناع اي امتناع الراوي عن العمل به مثل العمل بخلافه اي بخلاف ما رواه فيخرج

عن الحجية كما روى ابن عمر انه عم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع

وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر رض عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة

الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان

الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم من ههنا شرع في الطعن من غير الراوي

ومثله ما روى عبادة بن الصامت انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة فيتمسك

به الشافعي ويجعل النفي الى عام جزأ من الحد ونحن نقول ان عمر رض نفى رجلا فارتد

ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه

فعلم ان النفي منه كان سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل

الخفاء على الخلفاء الذين نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما كان يحتمل الخفاء

عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلوة

رواه زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعمل به وذلك لا يوجب كونه

جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري

مبحث طعن يلحق الحديث

والطعن المبهم من ايمة الحديث لا يجرح الراوی عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه الكل لا يختلف فيه بحيث يكون جرحا عند بعض دون بعض ومع ذلك يكون الجارح صار امن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد اخلوا الدين كثيرا ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هولاء القاصرين حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو فی اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتری وفی اصطلاح المحدثين كتمان التفصيل فی الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان اه ولا يقول حدثنا فلان قال اخبرنا فلان آه لان غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهة اولی والتلبيس وهو ان يذكر الراوی شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفين الثوری حدثنی ابو سعيد وهو كنية للحسن البصری والكلبی جميعا ووقع فی بعض النسخ ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس بطعن الخ على ما قدمنا وركض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهو امر مشروع من اصحاب الجهاد لا يصلح جرحا والمزاح وهو لا يصلح جرحا لان النبی كان يمازح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال لعجوزة ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكی قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا وحداثة السن ای صغره كما يقول سفين الثوری لابی حنيفة ما يقول هذا الشاب الحديث السن عنده وذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون فی حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية مع ان احدا لم يعاد له فی الضبط والاتقان واستكثار مسائل الفقه كما طعن بذلك بعض المحدثين على اصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف يحفظ عشرين الف حديث

من الموضوع فما ظنك بالصحيح ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام السنة شرع فی بحث المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغی ان يلحقها فی بحث معارضة العقليات فی باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال

فصل قد يقع التعارض بين الحجج فيما بينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض فی نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا والآخر ناسخا وكيف يقع التعارض فی كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلا بد من بيانه اى بيان التعارض فركنه المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما على الآخر فی الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين العبارة والاشارة الا معارضة صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب مثلا اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات فی حكمين متضادين بان يكون فی احدهما الحل وفی الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد انما ذكر فی الركن تبعا وضمنا والا فهو داخل فی الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان النكاح يوجب الحل فی الزوجة والحرمة فی امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان حلالا فی ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى هذا تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضادا لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد فيه من اتحاد النسبة ايضا لان الحل فی المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا ايضا وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا تساقطتا فلا بد للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة لانه يفضی الى الترجيح بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى

مبحث التعارض

مبحث التعارض

واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي
والثاني بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار الى حديث بعده وهو
قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين يصار
الى اقوال الصحابة او القياس هكذا ذكر فخر الاسلام بكلمة او فلا يفهم الترتيب بينهما
وقيل اقوال الصحابة مقدمة على القياس سواء كان فيما يدرك بالقياس ولا وقيل القياس
مقدم مطلقا وقيل في التطبيق ان اقوال الصحابة مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم
فيما يدرك به ومثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف ركعتين كل
ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رض انه صلاها باربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان
فيصار الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوة وعند العجز يجب تقرير الاصول اي اذا عجز
عن المصير بان تعارضت السنتان واقوال الصحابة والقياس ايضا ولم يوجد دليل
بعده فح يجب تقرير الاصول اي تقرير كل شيء على اصله وابقاء ما كان على ما كان كما
في سور الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الاصول فانه روي انه نهى عن
لحوم الحمر الاهلية في يوم خيبر وامر بالقاء قدور طبخ فيها لحومها وروى غالب ابن
ابجر انه قال لرسول الله لم يبق من مالي الا حميرات فقال كل من سمين مالك فاباح
لحومها فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سورها لانه متولد منها وايضا روي
جابر انه سئل انتوضأ بما افضلته الحمر قال نعم وروى انس انه نهى عن الحمر
الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سورها والقياس ايضا متعارض لانه
لا يمكن الحاقه بالعرق ليكون طاهرا لقلة الضرورة فيه وكثرتها في العرق ولا يمكن
الحاقه باللبن ليكون نجسا بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السور
دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسور الكلب ليكون نجسا لكون الضرورة
في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسور الهرة ليكون طاهرا

ای القیاس ١٢ منه

یعنی افضلته الحمر

مبحث التعارض

لوجود الضرورة فى الهرة اكثر مما يكون فى الحمار فلما تعارض هذا كله وانسد باب الترجيح وجب تقرير كل واحد من التوضى والماء على اصله فقيل ان الماء عرف طاهرا فى الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال الطاهر والتوضى به والآدمى لما كان فى الاصل محدثا يبقى كذلك ولم يزل به الحديث للتعارض فوجب ضم التيمم اليه ولا يقال ان الماء كان فى الاصل طهورا فما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو ابقينا الماء مطهرا فالاصل الآدمى وهو الحدث فلم يكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان المبيح والمحرم اذا تعارضا ترجح المحرم فيجب ان يترجح المحرم ولا يفضى الى الشك لانا نقول ان هذا الترجيح كان للاحتياط والاحتياط ههنا فى جعله مشكوكا ليتوضأ به ويتيمم وسمى اى سور الحمار مشكوكا لهذا اى لاجل التعارض لا ان يعنى به الجهل اى لا يعنى به ان حكمه مجهول ليكون من قبيل لا ادرى بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضى وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس دليل يصار اليه الا العمل بالحال وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه فى سور الحمار للضرورة بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه يعنى يتحرى قلبه الى احد القياسين الذى اطمأن اليه بنور الفراسة التى اعطاها الله لكل مؤمن وعند الشافعى لا يشترط شهادة القلب ولهذا كان له فى كل مسألة قولان او اكثر فى زمان واحد بخلاف ائمتنا رح فانه ما تروى عنهم روايتان فى مسألة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما هكذا قيل ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية التى حكمها التساقط فالآن شرع فى بيان معارضة صورية حكمها الترجيح او التوفيق فقال والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا بان كان احدهما مشهورا والآخر آحادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى على الادنى وقد مر مثاله غير مرة او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآيتى اليمين فى سورة البقرة

والمائدة فانه تعـ قال فی سورة البقرة لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما
کسبت قلوبکم فقوله بما کسبت شامل للغموس والمنعقدة جمیعا فیفهم ان فی الغموس
مؤاخذة وقال فی سورة المائدة لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم
الایمان فان المراد بما عقدتم المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل فی اللغو فیفهم ان لا
مؤاخذة فی الغموس فلما تعارضت الآیتان فی حق الغموس حملنا آیة البقرة علی المؤاخذة
الاخرویة وآیة المائدة علی المؤاخذة الدنیویة فعلم ان فی الغموس مؤاخذة اخرویة وهی
الاثم لا مؤاخذة دنیویة وهی الکفارة وقد حررت فیما سبق بالطول من هذا او من قبل الحال
بان یحمل احدهما علی حالة والآخر علی حالة کما فی قوله تعـ حتی یطهرن بالتخفیف والتشدید
فان فی قوله تعـ ولا تقربوهن حتی یطهرن قرأ بعضهم یطهرن بالتخفیف ای لا تقربوا
الحائضات حتی یطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن اولا وقرأ بعضهم یطهرن بالتشدید
ای لا تقربوهن حتی یغتسلن فتعارض بین القراءتین وهما بمنزلة آیتین فوجب لتطبیق بینهما
بان یحمل قراءة التخفیف علی ما اذا انقطع لعشرة ایام اذ لا یحتمل الحیض المزید علی هذا فیجیء انقطاع
الدم ویحل الوطی ویحمل قراءة التشدید علی ما اذا انقطع لاقل من عشرة ایام اذ یحتمل عود
الدم فلا یؤکد انقطاعه الا ان یغتسل ویمضی علیها وقت صلوة کاملة لیحکم بطهارتها لکن
یرد علیه ان قوله تعـ فاذا تطهرن فأتوهن بعد ذلک لا بالتشدید فهو یؤکد جهة الاغتسال
علی التقدیرین الا ان یقال یدل علی استحباب الغسل دون الوجوب او یحمل تطهرن
علی طهرن کتبیین بمعنی بان او من قبل اختلاف الزمان صریحا فانه اذا علم التاریخ
فلا بد ان یکون المتأخر ناسخا للمتقدم کقوله تعـ واولات الاحمال اجلهن ان
یضعن حملهن نزلت بعد الآیة التی فی سورة البقرة والذین یتوفون منکم و
یذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه الآیة تدل
علی ان عدة متوفی الزوج اربعة اشهر وعشر سواء کانت حاملة اولا والآیة الاولی تدل

مبحث التعارض

مبحث التعارض

على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من وجه فتعارض بينهما فى المادة الاجتماعية وهى الحامل المتوفى عنها زوجها فعلى رض يقول تعتد بابعد الاجلين احتياطا اى ان كان وضع الحمل من قريب تعتد اربعة اشهر وعشرا وان كان وضع الحمل من بعيد تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد بوضع الحمل وقال محتجا على على من شاء باهلته ان سورة النساء القصوى اعنى سورة الطلاق التى فيها قوله واولات الاحمال نزلت بعد التى فى سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم فى قدر ما تناوله فيعمل به وهكذا قال عمر رض لو وضعت وزوجها على سرير لا نقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة والشافعى جميعا او دلالة عطف على قوله صريحا اى من قبل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر والمبيح فانهما اذا اجتمعا فى حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح وذلك لان الاباحة اصل فى الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية واجتمعا ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه ح يكون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام و هذا على قول من جعل الاباحة اصلا فى الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او الحرمة وقد طولت الكلام فيه فى التفسير الاحمدى والمثبت اولى من النافى هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعنى اذا تعارض المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل من النافى عند الكرخى وعند ابن ابان يتعارضان اى يتساويان فبعد ذلك يصار الى الترجيح بحال الراوى والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافى ما ينفى الامر الزائد ويبقيه

مبحث التعارض

على الاصل ولما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن ابان ووقع الاختلاف في عمل اصحابنا ايضاً ففي بعض المواضع يعملون بالمثبت وفي بعضها بالنافي اشار المصنف الى قاعدة في ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة يعني كان النفي في نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادًا من الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوي علم انه اعتمد على الدليل ولم يبنه على صرف ظاهر الحال ففي هاتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا بالدليل كان مثله فيتعارضان بينهما ويحتاج بعد ذلك الى دفع مخارج من ابن ابان والا فلا اى ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوي اعتمد على الدليل بل بناه على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل فمخارج مذهب الكرخي فنحن نحتاج الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي معارضاً للاثبات ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينها المصنف بتمامها لكن اوردها على غير ترتيب اللف فجاء اولاً بمثال قوله والا فلا فقال فالنفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة رض وكانت في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله صلعم ملكت بضعك فاختاري ولكن اختلف في انه حين خيرها هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان عبدًا على حاله وهو مختار الشافعي رح حيث لا يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا وقيل قد صار حرًّا وهو مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا فالحرية وان كانت اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة ولكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها كان عبدًا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة ومبقيًا

مبحث التعارض

له على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارضى فخبر النفى وهو ما روى انها عتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا فى الاصل فالظاهر انه بقى كذلك وليست للعبد علامة ودليل يعرف بها ويميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روى انها اعتقت وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا الى دليل فاصحابنا ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا وفى حل بنت ميمونة مثال لكون النفى من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبى محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم اختلفوا فى انه هل بقى على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعى حيث لا يحل النكاح فى الاحرام كما لا يحل الوطى بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح وبه اخذ ابو حنيفة حيث يحل النكاح للمحرم وان حرم الوطى فالاحرام ان كان عارضا فى بنى آدم والحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه كان احرم النبى وانما الاختلاف فى ابقائه ونقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطارى عليه وخبر الحل مثبتا للامر العارضى فخبر النفى فى باب حل بنت ميمونة وهو ما روى انه تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيأة المحرم من لبس غير المخيط وعدم تقلم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستندا الى دليل فعارض الاثبات وهو ما روى انه تزوجها وهو حلال لان من اخبر بهذا لا شك انه قد رأى عليه لباس المحللين وزيهم فلما تعارض الخبران على السواء احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوى وجعل رواية ابن عباس وهو انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله فى الضبط والاتقان فصار خبر النفى ههنا معمولا بهذه الوتيرة وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله مثال لكون الراوى مما اعتمد على دليل المعرفة وفى العبارة مسامحة والاولى ان يقول طهارة الماء وحل الطعام من جنس ما تشبه حاله لكن اذا عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة

يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل فى الماء الطهارة وفى الطعام الحل فاذا تعارض مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس وحرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارضى ما اخبر به فانه لا يعرفه الا بالدليل ثم جاء آخر فيقول انه طاهر وحلال فلا بد من ان يتفحص من حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيه الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفى بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت وان كان خبره بالدليل بان قال هو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر فى العشر وجعله بنفسه فى الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك فى طهارته ولم يفارقه منذ ملأ الماء فيه حتى يتوهم انه القى فيه النجاسة احد فح كان هذا النفى من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل فهو الحل والطهارة وقد بالغنا فى تحقيق الاستثناء بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والانوثة والحرية يعنى اذا كان فى احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفى الآخر قلتها او كان راوى احدهما مذكرا والآخر مؤنثا او راوى احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر بهذه المزية لان المعتبر فى هذا الباب العلم وهى لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة رض كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة العاصية وفى قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عددا لا يترجح على عدد بعد ان كان فى درجة الآحاد واما ان كان فى جانب واحد وفى جانب اثنان يترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم يترجح جهة الكثرة على جهة القلة تمسكا بما ذكره محمد فى مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان واذا كانت فى احد الخبرين زيادة فان كان الراوى واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما فى الخبر المروى فى التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفى رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا

مبحث التعارض

مبحث اقسام البيان

بالمثبت للزيادة وقلنا لايجرى التحالف الا عند قيام السلعة فكان حذف القيد من بعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوى فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا فى ان المطلق لا يحمل على المقيد فى حكمين كما روى انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروى انه عم نهى عن بيع مالم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المصنف عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع فى تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل وهذه الحجج يعنى الكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان اى تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة فى السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثانى مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعالى ثلثة قروء فان قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبى عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقيقة فى الحال مع انتظار البيان للعمل ولا باس فيه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح واما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعالى فاذا قرءناه

فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سيأتي فبقي بيان التقرير والتفسير على حاله يصح موصولا ومفصولا او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر في الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال فباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه ليس كذلك في رأينا وكذا الاستثناء في مثل قوله له على الف الا مائة غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا بتمامه وانما يصح ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب ان يكون موصولا به ولانه عم قال من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا ايضا بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروى عن ابن عباس انه يصح مفصولا ايضا لما روى انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا النقل غير صحيح عندنا وروى انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة رح لو صح ذلك بارك الله في بيعتك اي يقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير الدوانقي وسكت واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رحمه الله يجوز ذلك هذا الاختلاف في تخصيص يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالمتراخي اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم

مبحث اقسام البيان

سوال جواب فہما لا قہار

مثل الخصوص عندنا فی ایجاب الحکم قطعا وبعد الخصوص لا یبقی القطع فکان تغییرا ای کان التخصیص بیان تغییر من القطع الی الاحتمال فیتقید بشرط الوصل وعنده لیس بتغییر بل هو تقریر للظنیة التی کانت له قبل التخصیص فیصح موصولا ومفصولا ولما اتفق عندنا ان تخصیص العام لا یصح متراخیا ورد علینا ثلثة اسولة الاول ان الله تعالی امر بنی اسرائیل ببقرة عامة حین طلبوا ان یعلموا قاتل اخیهم فقال ان الله یامرکم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا ان یعلموا انها بای کمیة وکیفیة ولون بینها الله تعالی بالتفصیل علی ما نطق به التنزیل فقد خص العام ههنا وهو البقرة متراخیا فاشار الی جوابه بقوله وبیان بقرة بنی اسرائیل من قبیل تقیید المطلق لا من قبیل تخصیص العام لان قوله بقرة نکرة فی موضع الاثبات وهو خاصة وضعت لفرد واحد لکنها مطلقة بحسب الاوصاف فکان نسخا فلذلک صح متراخیا لان النسخ لا یکون الا متراخیا الثانی ان قوله تعالی خطابا لنوح ع فاسلک فیها من کل زوجین اثنین واهلک ای ادخل فی السفینة من کل جنس من الحیوان زوجین اثنین ذکرا وانثی وادخل اهلک ایضا فیها فالاهل عام متناول لکل اولاده ثم خص منه کنعان ابن نوح بقوله انه لیس من اهلک فقد خص العام متراخیا ههنا ایضا فاجاب بقوله والاهل لم یتناول الابن لان اهل النبی من کان تابعه فی الدین والتقاوة لا من کان ذا نسب منه فلم یکن الابن الکافر اهلا له لا انه خص بقوله تعالی انه لیس من اهلک حتی یکون تخصیص العام متراخیا ولکن یرد علیه انه تعالی استثنی ابنه اولا بقوله واهلک الا من سبق علیه القول فلو لم یکن الاهل فی النسب مرادا لما احتیج الی الاستثناء ولکن نوحا لم یتفطن له لغایة شفقته علیه حتی سأل من الله تعالی وقال رب ان ابنی من اهلی وان وعدک الحق وانت احکم الحاکمین قال یا نوح انه لیس من اهلک انه عمل غیر صالح الثالث ان قوله تعالی انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم کلمة ما عامة لکل معبود سواه فقال عبد الله

مبحث اقسام البیان

بحث اقسام البيان

ابن الزبعرى ليس ان عيسى م وعزيرا والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم
يعذبون في النار فنزل قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
فخص كلمة ما بهذه الآية متراخيا فاجاب بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون الآية
من دون الله لم يتناول عيسى لا انه خص بقوله ثم ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
لان كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى م ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن
الزبعرى انما سأل تعنتا وعنادا ولذا قال له النبي م ما اجهلك بلسان قومك اما علمت
ان ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء
وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره اشتغل ببحث الاستثناء فقال و
الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى متعلق بالتكلم كانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر
المستثنى مع حكمه يعني كانه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلا فيجعل تكلما بالباقي بعده اي بعد الاستثناء
فاذا قال له علي الف درهم الا مائة فكانه قال له علي تسع مائة فقدر المائة كانه لم يتكلم به ولم يحكم عليه
كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط وعند الشافعي رح يمنع الحكم
بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه اولا في الكلام السابق ثم اخرج بعد
ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة فانها
ليست علي فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا وقيل
فائدته تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا
لا يصح الاستثناء لانه لا يصح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر
قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو بحسب الامكان والامكان
ههنا في نفي مقدار قيمته ولا تخلو هذا عن خدشة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا دليل للشافعي على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة
لان النفي والاثبات يتعارضان معا ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه

النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له لان المخرج لا آله غير الله فيكون نفيا لغير الله لا اثباتا لله الذي هو المقصود و بخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة اذ يكون المخرج لا آله الله فانه موجود لنا قوله تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اي لبث نوح في القوم الف سنة الا خمسين عاما الذي كان قبل الدعوة او خمسين عاما الذي عاش فيه بعد غرقهم فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر والقصة وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار فعلمنا ان ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي رح ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة وما ذهب اليه اشارة ولم يمكن عكسه وذلك لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه لانه يدل على ان هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما ان الغاية ليست بمرادة من المغيا فجعلناه في هذا عبارة لانه المقصود ولان حكم المستثنى منه ينتهي بما بعده كما ان الغاية ينتهي بها المغيا فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله واما وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله آلها آخر قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح فتامل فيه وهو نوعان متصل هو الاصل ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى قوله فجعل مبتدأ قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه

مبحث
اقسام البيان

اى ان هذه الاصنام التى تعبدونها انهم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب العالمين فانه ليس بعدو لى فانه تعالى ليس داخلا فى الاصنام فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل ما عبدتموه عدو لى الا رب العالمين فيكون متصلا هكذا قيل والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض بان يقول لزيد على الف ولعمرو على الف ولبكر على الف الا مائة ينصرف الى الجميع كالشرط عند الشافعى رح فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف عند الشافعى رح كما يكون مثل هذا فى الشرط بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغى ان يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء يخرج الكلام من ان يكون عاملا فى الجميع فينبغى ان لا يصح لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله وهى تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه لا يخرج اصل الحكم من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا لجميع ما سبق لوجود شركة العطف ولكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير وههنا عد الشرط من التبديل ولا مضايقة فيه بعد حصول المقصود او بيان ضرورة عطف على قوله بيان تغيير اى البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اى السكوت اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون فى حكم المنطوق اى البيان اما ان يكون فى حكم المنطوق او الكلام المقدر المسكوت عنه يكون فى حكم المنطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة فى وراثة الابوين من غير تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقى فكانه

مبحث اقسام البيان

قال فلامه الثلث ولا ببه الباقي اوثبت بدلالة حال المتكلم اى حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعنى ان الرسول اذا رأى امرا يباشرونه يعاملونه كالمضاربات والشركات او رأى شيئا يباع فى السوق ولم ينكر عليه علم انه مباح فسكوته اقيم مقام الامر بالاباحة وفى حكمه سكوت الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما كما روى ان امة ابقت وتزوجت رجلا فولدت اولادا ثم جاء مولاها دفع هذه القضية الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدى عن الاولاد ويأخذهم بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع اولادها وكان ذلك بمحضر من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع ولد المغرور لا تضمن بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس وهو حرام كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى فانه يصير اذنا له فى التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا يتضرر الناس به ودفع الغرور عنهم واجب وقال زفر رح لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة اوثبت ضرورة كثرة الكلام اى كثرة استعماله او طول عبارته يدل على ما هو المراد كقوله على مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان المائة ايضا دراهم فكان قال له على مائة درهم ودرهم وانما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون به ان الكل دراهم وهذا فيما يثبت فى الذمة فى اكثر المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له على مائة وثوب لان الثوب لا يثبت فى الذمة الا فى السلم فلا يكون بيانا لان المائة ايضا اثواب بل يرجع الى القائل فى تفسيره وقال الشافعى رح المرجع اليه فى تفسير المائة فى جميع المواضع فيجب فى المثال الاول اى درهم ومن المائة ما بينه وقد ذكرنا فقه او بيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو النسخ فى اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية ثم قال ما ننسخ من اية او ننسها فعلم انهما واحد ومعنى بيان التبديل انه بيان من وجه

مبحث
اقسام البيان

حاصل الجواب ما قال الشارح ودفع بحث ببانى اعتراض وهو ان نسبة البيان الى الله تعالى لا يصح لان البيان يقتضى سبق الاجمال ولا اجمال بجميع الاشياء بالنسبة الى الله تعالى فان البيان بمعنى الاظهار لكن الاظهار فى علم الله تعالى على نوعين احدهما هو الذى هو فى الموجود فى علم الله تعالى بالوجود الذهنى والثانى فى الموجود فى علم الله بالوجود الخارجى والمراد بالبيان ههنا بالمعنى الثانى وهذا لا يقتضى الابهام والاجمال كما لا يخفى

وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تع اباح الخمر مثلا في اول الاسلام وكان في علمه ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل مثلا ابيح الخمر الى مدة معينة بل اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيامة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجاة فكان تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب الشرع لميعاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تع وكونه تبديلا في حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انسانا فانه بيان لموته المقدرة في علم الله تع وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص الذي تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله تع فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تع والجهل بعواقب الامور وهو لا يصلح للالوهية وغرضهم من ذلك ان لا تنسخ شريعة موسى ع بشريعة احد ويكون دينه مؤبدا ونحن نقول ان الله تع حكيم يعلم مصالح العباد وحوائجهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء واكل غذاء اليوم ثم غدا بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب ما يجد مزاجه فيه ولم يقل من المريض اني ابدل لك غذاء بغذاء او دواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم ع كان نكاح الجزء اعني حواء حلالا وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة نوح ع ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه بان يكون امرا ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان ولا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره

مبحث
اقسام البيان

سوال جواب قوله لميعار الاباحة اى تمام مدة الاباحة قوله وهذا بمنزلة الخ هذا تشبيه المعقول بالمحسوس لايضاح المعقول

تمتعوا فی دارکم ثلثة ایام خطابا لقوم صالح وتزرعون سبع سنین دابا حکایة عن قول یوسف کل ذلک غلط لانه من الاخبار والقصص والاولی فی نظیره قوله تع فاعفوا واصفحوا حتی یاتی الله بامره وقوله تع فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفهن الموت او یجعل الله لهن سبیلا ونحوه او تابید ثبت نصا او دلالة عطف علی قوله توقیت فانه اذا لحقه تابید ثبت نصا بان یذکر فیه صریحا لفظ الابد او دلالة کالشرائع التی قبض علیها رسول الله صلعم لا یقبل النسخ لان التابید الصریح ینافی النسخ وکذا لا نبی بعد نبینا فلا ینسخ ما قبض علیه هو وقد ذکروا فی نظیر التابید الصریح قوله تع فی حق الفریقین خالدین فیها ابدا واورد علیه بانه یمکن ان یراد به المکث الطویل واجیب بان ذلک فیما اذا اکتفی بقوله خالدین کما فی حق العصاة واما اذا قرن بقوله ابدا فانه صار محکما فی التابید الحقیقی والکل غلط لانه فی الاخبار دون الاحکام والاولی فی نظیره قوله تع فی المحدود فی القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ینسخ وشرطه التمکن من عقد القلب عندنا دون التمکن من الفعل یعنی لا بد بعد وصول الامر الی المکلف من زمان قلیل یتمکن فیه من اعتقاد ذلک الامر حتی یقبل النسخ بعده ولا یشترط فیه فصل زمان یتمکن فیه من فعل ذلک الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم لا بد من زمان التمکن من الفعل حتی یقبل النسخ ولنا ان النبی ع امر بخمسین صلوة فی لیلة المعراج ثم نسخ ما زاد علی الخمس فی ساعة ولم یتمکن احد من النبی والامة من فعلها وانما یتمکن النبی من اعتقادها فقط وانه امام الامة فیکفی اعتقاده من اعتقادهم فکانهم اعتقدوها جمیعا ثم نسخت لما ان حکمه بیان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا یحتاج الی وجود التبع البتة وعندهم هو بیان مدة العمل بالبدن فلا بد ان یتمکن من الفعل البتة ثم شرع فی بیان ان ای حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة او لا فقال والقیاس لا یصلح ناسخا ای لکل من الکتاب

کما اشار الشارح بقوله ولم یتمکن احد من النسخ ولم یفهم منه اشتراط التمکن من عقد القلب فاجاب بقوله وانما یتمکن الخ

مبحث اقسام البیان

سوال جواب قوله وکذا لا نبی بعد نبینا وحاصل الدلیل ان النسخ موقوف علی الوحی الموقوف علی لسان الملک والملک موقوف علی النبی وعدمه یستلزم عدم الکل قوله من الفعل حتی لان الابتلاء یحصل بالفعل دون الاعتقاد وکذا دلیل یستلزم تردد لیلة وهو ان الابتلاء یحصل بالاعتقاد الا تری ان الاعتقاد معتبر بدون الفعل کما فی الشبهة بخلاف العکس قوله انما یتمکن النبی جواب سوال تقدیره ان الدلیل لا یطابق المدعی لان المدعی الشیئین اشتراط التمکن من عقد القلب عدم اشتراط التمکن من الفعل ولو یفهم من دلیل عدم اشتراط التمکن من الفعل

والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالرأي لاجل الكتاب والسنة
حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني رأيت
رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب
والسنة واما عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد
يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا في زمانين يعمل المجتهد باخر القياس
المرجوع اليه ولكن لا يسمى ذلك نسخا في الاصطلاح وكان ابن سريج من
اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة بالرأي والانماطي منهم يجوز نسخ
الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخا للشيء من
الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن وقال فخر الاسلام
يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد بان الاجماع ينعقد وان يكون لمصلحة ثم تتبدل
تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب
بالاجماع لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات
بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء
العلة وقيل نسخ ذلك بحديث رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته ولكن
نسي الحديث من القلوب وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة والكتاب فهي اربع
صور عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عنده الا نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة تمسكا بانه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون ان الرسول
اول ما كذب الله فكيف نؤمن بالله بتبليغه ولو جاز نسخ السنة بالكتاب ليقول
الطاعنون بان الله تعالى كذب رسوله فكيف نصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن لازم عندنا
في المتفق ايضا وهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك الشافعي ايضا

فی عدم جواز نسخ الکتاب بالسنة بقوله اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله تع فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فکیف ینسخ بها وفی عدم جواز نسخ السنة بالکتاب بقوله تع لتبین للناس ما نزل الیهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بیانا له قلنا لما کان النسخ بیان مدة الحکم المطلق جاز ان یبین الله مدة کلام رسوله او رسوله مدة کلام لله فمثال نسخ الکتاب بالکتاب نسخ آیات العفو والصفح بآیات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله انی کنت نهیتکم عن زیارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالکتاب ان التوجه فی الصلوة الی بیت المقدس فی وقت قدوم المدینة کان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم نسخ بقوله تع فول وجهک شطر المسجد الحرام ونسخ الکتاب بالسنة مثل قوله تع لا یحل لک النساء من بعد ای بعد التسع نسخ بما روت عائشة رض ان النبی ع اخبرها بان الله تع ابح له من النساء ما شاء وقیل هو منسوخ بالآیة التی قبلها فی التلاوة اعنی قوله تع انا احللنا لک ازواجک اللاتی آتیت اجورهن الآیة فانه سیق المنة باحلال الازواج الکثیرة له او قوله تع ترجی من تشاء منهن وتؤوی الیک من تشاء وهکذا کل ما اوردوا فی نظیر نسخ الکتاب بالسنة فقد وجدنا فیه نسخ الکتاب بالکتاب بقطع النظر عن السنة علی ما حررت فی التفسیر الاحمدی ولما فرغ عن بیان اقسام الناسخ شرع فی بیان اقسام المنسوخ من الکتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحکم جمیعا وهو ما نسخ من القرآن فی حیوة الرسول ع بالانساء کما روی ان سورة الاحزاب کانت تعدل سورة البقرة فی ضمن ثلث مائة آیة والآن بقیت علی ما فی المصاحف فی ضمن سبعین آیة وکما روی ان سورة الطلاق کانت تعدل سورة البقرة والآن بقیت علی ما فی المصاحف فی ضمن اثنتی عشرة آیة والحکم دون التلاوة مثل قوله تع لکم دینکم ولی دین ونحوه قد سبعین آیة کلها منسوخة بآیات القتال وقیل مائة وعشرون آیة فی باب عدم القتال منسوخة بآیات

مبحث اقسام البیان

القتال وسوى ابات عدم القتال عشر من اية منسوخة التلاوة على رأى صاحب
الاتقان وعندى انها زائدة على عشرين الى اربعين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذى
يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك
بالتفصيل فى التفسير الاحمدى بما لا يتصور المزيد عليه وفى كتب ابى حنيفة رح وان بينه الشافعية
باطول منه فى كتبهم والتلاوة دون الحكم مثل قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الله والله عزيز حكيم ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام
ثلثة ايام متتابعات بزيادة متتابعات وقوله فاقطعوا ايمانهما مكان قوله
ايديهما ونسخ وصف فى الحكم بان ينسخ عمومه او اطلاقه ويبقى اصله وفى ذلك مثل الزيادة
على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان الكتاب يقتضى
ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا او لا والحديث المشهور نسخ
هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة
فانها نسخ عندنا وعند الشافعى رح تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر او
المشهور كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كما فى البيان حتى انه ثبت
زيادة النفى على الجلد بالخبر الواحد وهو قوله البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط عنده وزيادة
قيد الايمان فى كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيدة بالايمان
فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا وبينه وانما
خصصنا هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوة وبمعناه وجوب العمل
الاطلاق ثم ان نسخ احدهما دون الآخر او نسخ جميعا او نسخ اطلاقه دون ذاته بخلاف
السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر اخر فى نوع الشرع فلم يجر هذا التقسيم
فيها ولما فرغ المصنف عن تقسيم البيان شرع فى بيان السنة الفعلية اقتداء بفخر الاسلام

مبحث اقسام البيان

وكان ينبغى ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** افعال النبىّ سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما استثنى الزلة لان الباب لبيان اقتداء الامة والزلة ليست مما يقتدى به وهى اسم لفعل حرام وقع فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصد للحرام ابتداء ولا يستقر عليه بعد لو قوع كمثل من اعثى فى الطريق فخرّ منه ثم قام عاجلا فما كان من قصد الخرور وما استقر عليه كان من قصد سعى بالضرب تاديب القبطى فقضى عليه بالقتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يبق عليه بل ندم وقال هذا من عمل الشيطان ولكن هذا التقسيم بالنسبة الينا والا ففى حقه لم يكن شئ واجبا اصطلاحيا لانه ما ثبت بدليل فيه شبهة وكانت الدلائل كلها قطعية فى حقه ثم انهم اختلفوا فى اقتداء افعال لم تصدر عنه سهوا ولم تكن له طبعا ولم تكن مخصوصة به فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبىّ على اى وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال الكرخى يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب والمصنف ترك هذا كله وبين ما هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب او الندب والاباحة نقتدى به فى ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اية جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة فى حقنا شرع فى تقسيمها فى حقه وفى بيان طريقته فى اظهار احكام الشرع بالوحى فقال والوحى نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك وهو جبرئيل فوقع فى سمعه

مبحث افعال النبى صلعم

والمراد به الفرض لمناسبة الاشتراك فى كون الالزام ولما كان كذلك فلا يرد ان هذا مخالف عن قول

سوال جواب قوله وهى اسم الخ والواو للتعليل فصار تقدير الكلام لانها اسم لفعل حرام لا عن النبىّ ويرد على هذا الدليل اعتراض وهو ان هذا الدليل مشعر على صدور فعل الحرام عن النبىّ وهو باطل فاجاب الشارح رح بقوله وقع فيه قوله وقال الكرخى الخ اى فى حق النبىّ ولم يلزم علينا اتباعه ما لم يظهر جهته قوله فما كان واجبا عليه ١٢

مبحث افعال النبی صلعم

بدون علم بالمبلغ ای سمع النبی بعد علم النبی بانه جبریل ع بآیة قاطعة تنافی الشك والاشتباه فی ان جبرئیل اولا وهو الذی انزل علیه بلسان الروح الامین یعنی القرآن الذی قال الله تعالی فی حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثانی ما ثبت بقوله او ثبت عنده صلعم باشارة الملك من غیر بیان بالکلام کما قال ان روح القدس نفث فی روعی ان نفسا لن تموت حتی تستکمل رزقها والثالث ما تبدی لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالی بان اراه بنور من عنده وهذا هو المسمی بالالهام ویشترك فیه الاولیاء ایضا وان کان الهامهم یحتمل الخطاء والصواب والهامه لا یحتمل الا الصواب ولم یذکر ما کان بالهاتف لانه لم یکن من شانه او لم تثبت به احکام الشرع وکذا لم یذکر ما کان فی المنام لانه کان فی ابتداء النبوة لم تثبت به احکام الشرع والباطن ما ینال بالاجتهاد بالتامل فی الاحکام المنصوصة بان یستنبط علة فی الحکم المنصوص ویقیس علیه ما لم یعلم حاله بالنص کما کان شان سائر المجتهدین فابی بعضهم ان یکون هذا من حظه لان الله تعالی قال وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی فکل ما تکلم لا بد ان یکون ثابتا بالوحی والاجتهاد لیس کذلك فلا یکون هذا شانه والجواب ان المراد بهذا الوحی هو القرآن دون کل ما تکلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده لیس بوحی بل هو وحی باطن باعتبار المآل والقرار علیه وعندنا هو مامور بانتظار الوحی فیما لم یوح الیه اذا نزلت الحادثة بین یدیه یجب علیه ان ینتظر الوحی اولا الی ثلثة ایام او الی ان یخاف فوت الغرض ثم العمل بالرأی بعد انقضاء مدة الانتظار فان کان اصاب فی الرای لم ینزل الوحی علیه فی تلك الحادثة وان کان اخطأ فی الرأی ینزل الوحی للتنبیه علی الخطاء وما تقرر علی الخطاء قط بخلاف سائر المجتهدین فانهم ان اخطأ وا یبقی خطاؤهم الی یوم القیمة وهذا معنی قول الا انه معصوم عن القرار علی الخطاء بخلاف ما یکون من غیره

من البيان بالرأی من مجتهدی الامة فانهم یقرون علی الخطاء ولا یعصمون
عن القرار علیه ونظائره کثیرة فی کتب الاصول منها انه لما اسر اساری بدر وهم سبعون
نفرا من الکفار فشاور النبی اصحابه فی حقهم فتکلم کل منهم برأیه فقال ابو بکر رض
هم قومك واهلك خذ منهم فداء ینفعنا وخلهم احرارا لعلهم یوفقون بالاسلام
بعد ذلك وقال عمر رض مکن نفسك من قتل عباس ومکن علیا من قتل عقیل ومکنی
من قتل فلان لیقتل کل واحد منا قریبه فقال ع ان الله لیلین قلوب رجال کالملک
ویشدد قلوب رجال کالحجارة مثلك یا ابا بکر رض کمثل ابراهیم حیث قال فمن تبعنی
فانه منی ومن عصانی فانك غفور رحیم ومثلك یا عمر رض کمثل نوح حیث قال رب
لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا ثم استقر رأیه علی رأی ابی بکر رض فامر باخذ الفداء
وقال تستشهدون فی احد بعدهم فقالوا قبلنا فلما اخذوا الفداء نزل علیه قوله
ما کان لنبی ان یکون له اسری حتی یثخن فی الارض تریدون عرض الدنیا
والله یرید الآخرة والله عزیز حکیم لولا کتاب من الله سبق لمسکم فیما اخذتم
عذاب عظیم فکلوا مما غنمتم حلالا طیبا واتقوا الله ان الله غفور رحیم فبکی رسول الله صلعم
وبکی الصحابة کلهم وقال لو نزل العذاب ما نجی احد منا الا عمر رض ومعاذ بن سعد
فظهر ان الحق هو رأی عمر رض وان النبی ع اخطأ حین عمل برأی ابی بکر رض لکنه
لم یقرر علی الخطاء بل نبه علیه بانزال الآیات وامضی الحکم علی الفداء وامر باکله ولم
یامر برد الفداء وحرمته وهذا هو الفرق بین نزول النص بخلاف الرأی وبین ظهوره بخلافه
فان فی الاول لا ینقض الرأی بالنص وفی الثانی ینقض به وهذا کالالهام ای الفرق بین اجتهاد
النبی وغیره من المجتهدین کالفرق بین الهام النبی وغیره من الاولیاء فانه حجة قاطعة
فی حقه وان لم یکن فی حق غیره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحی یکون حجة متعدیة
الی عامة الخلق والهام الاولیاء حجة فی حق انفسهم ان وافق الشریعة ولم یتعد

مبحث افعال
النبی صلی الله
علیه وسلم

ولا ان یمنع مجتهد یعمل باجتهاده الصحیح وان علم بالالهام ان اجتهاده خطاء قمر الاقمار

الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم شرع فى بحث شرائع من قبلنا من جهة انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم تلزم علينا مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا قط والمختار هو ما ذكره المص بقوله شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار فاما اذا لم يقص الله علينا بل وجدت فى التورية والانجيل فقط لا تلزمنا لانهم حرفوا التورية والانجيل كثيرا وادرجوا فيهما احكاما باهواء انفسهم فلم يتيقن انها من عند الله تع وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك او دلالة بان ذلك كان جزاء ظلمهم فحرم علينا العمل به وهذا اصل كبير لابى حنيفة يتفرع عليه اكثر الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تع وكتبنا عليهم فيها اى على اليهود فى التورية ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا كله باق علينا وهكذا قوله تع ونبئهم ان الماء قسمة بينهم اى بين ناقة صالح وقومه يستدل به على ان القسمة بطريق المهاياة جائزة وهكذا قوله تع ائنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء فى حق قوم لوط يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تع فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تع وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التى تلزمنا انما تلزمنا على انها شريعة لرسولنا لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت فى كتابنا بلا انكار صارت جزءا من ديننا وقد قال الله تع لنبينا اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ثم شرع فى بيان تقليد الصحابى الحاقا بمباحث السنة فقال تقليد الصحابى واجب يترك به القياس اى قياس التابعين ومن بعدهم لان القياس الصحابى لا يترك بقول صحابى اخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل هو الظاهر فى حقه وان لم يسنده اليه ولئن سلم انه

مبحث افعال النبي صلعم

ليس مسموعا منه بل هو رأيه فرأى الصحابى اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل واسرار الشريعة فلهم مزية على غيرهم وقال الكرخى لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه حينئذ يتعين جهة السماع منه بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل ان يكون هو رأيه والخطأ فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعى لا يقلد احد منهم سواء كان مدركا بالقياس اولا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم اولى من الآخر فتعين البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعنى ان اباحنيفة رحمه الله وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابى كما فى اقل الحيض فان العقل قاصر بدركه فعملنا جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضى جوازه ولكنا قلنا بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة وقد باعت بستمائة بعد ما شرت بثمانمائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغى زيد بن ارقم بان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف عملهم فى غيره اى عمل صحابنا فى غير ما لا يدرك بالقياس وهو ما يدرك بالقياس فانه ح بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون بقول الصحابى كما فى اعلام قدر راس المال فان اباحنيفة رح يشترط اعلام قدر راس المال فى السلم ان كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رض وابو يوسف ومحمد رح لم يشترطا عملا بالرأى لان الاشارة ابلغ فى التعريف من التسمية وهى كفاية فلا يحتاج الى التسمية والاجير المشترك كالقصار اذا ضاع الثوب فى يده فانهما يضمنانه لما ضاع فى يده فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها تقليدا لعلى رض حيث ضمن الخياط صيانة لاموال الناس وقال ابوحنيفة رح انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص لما ضاع فى يده فهو اخذ بالرأى

واما فی ما لا یمکن الاحتراز عنه کالحیف الغالب فلا یضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف
المذکور بین العلماء فی وجوب التقلید وعدمه فی کل ما ثبت عنهم من غیر خلاف
بینهم وممن غیر ان یثبت ان ذلک بلغ غیر قائله فسکت مسلما له یعنی فی کل ما قال صحابی قولا
ولم یبلغ غیره من الصحابة فی اختلف العلماء فی تقلیده فبعضهم یقلدونه وبعضهم لا و
اما اذا بلغ صحابیا آخر فانه لا یخلو اما ان یسکت هذا الآخر مسلما له او خالفه فان سکت
کان اجماعا فیجب تقلید الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه کان ذلک بمنزلة خلاف
المجتهدین فللمقلد ان یعمل بایهما شاء ولا یتعدی الی الشق الثالث لانه صار
باطلا بالاجماع المرکب من هذین المخالفین علی بطلان القول الثالث
هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام واما التابعی فان ظهرت فتواه فی زمن
الصحابة کشریح کان مثلهم عند البعض وهو الاصح فیجب تقلیده کما روی
ان علیا رض تحاکم الی شریح القاضی فی ایام خلافته فی درعه وقال درعی عرفتها
مع هذا الیهودی فقال شریح للیهودی ما تقول قال درعی وفی یدی فطلب شاهدین من
علی رض فاتی علی رض بابنه الحسن وقنبر مولاه لیشهدا عند شریح فقال شریح اما شهادة
مولاک فقد اجزتها لک لانه صار معتقا واما شهادة ابنک لک فلا اجیزها لک وکان
من مذهب علی رض انه یجوز شهادة الابن للاب وخالفه شریح فی ذلک فلم ینکره
علی رض فسلم الدرع للیهودی فقال الیهودی امیر المؤمنین مشی معی الی قاضیه
فقضی علیه فرضی به صدقت والله انها لک علی واسلم الیهودی فسلم الدرع
علی رض للیهودی ووهبه فرسا وکان معه حتی استشهد فی حرب صفین وهکذا مسروق
کان تابعیا خالف ابن عباس فی مسألة النذر بذبح الولد فان ابن عباس یقول من نذر
بذبح الولد یلزمه مائة ابل قیاسا علی دیة النفس فقال مسروق لا بل یلزمه ذبح
شاة استدلالا بفداء اسمعیل فلم ینکره احد فصار اجماعا وروی عن ابی حنیفة

بحث بافعال النبی صلعم

اى لا اقلد التابعى لانهم رجال ونحن رجال لان قول الصحابى انما يقبل لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبة النبى ؏ وهو مفقود فى التابعى وهو مختار شمس الائمة و هذا كله ان ظهرت فتواه فى ضمن الصحابة رض وان لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم فى الرأى كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يجب تقليده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع فى بيان الاجماع فقال

باب الاجماع

وهو فى اللغة الاتفاق وفى الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من امة محمد ؏ فى عصر واحد على امر قولى او فعلى وركن الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اى اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا على هذا ان كان ذلك الشئ من باب القول او شروعهم فى الفعل ان كان من بابه اى كان ذلك الشئ من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا فى المضاربة او المزارعة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اى يتفق بعضهم على قول او فعل وسكت الباقون منهم ولا يردون عليهم بعد مضى مدة التامل وهى ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعى رح لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولا يدل على الرضا كما روى عن ابن عباس انه خالف عمر رض فى مسألة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومنعتنى درته والجواب ان هذا غير صحيح لان عمر رض كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فى ما لم اسمع و كيف يظن فى حق الصحابة التقصير فى امور الدين والسكوت عن الحق فى موضع الحاجة وقد قال ؏ الساكت عن الحق شيطان اخرس واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد ليس فيه هوى ولا فسق صفة لقوله مجتهدا الا انه قال اهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغنى عن الراى فانه لا يشترط

بحث الاجماع

مبحث الاجماع

فيه اهل الاجتهاد بل لابد فيه من اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو خالفه احد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال ابو بكر الباقلانی ان الاجتهاد ليس بشرط فی المسائل الاجتهادية ايضا ويكفی قول العوام فی انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعنی قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبی صلی الله عليه وسلم اثنی عليهم الخير فهم الاصول فی علم الشريعة وانعقاد الاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة اي نسله واهل قرابته لانه عليه السلام قال انی تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتی وعندنا شیء من ذلك ليس بشرط بل يكفی المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر ای كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عليه السلام قال ان المدينة تنفی خبثها كما ينفی الكير خبث الحديد والخطأ ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعی رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابی حنيفة رح يعنی اذا اختلف اهل عصر فی مسألة وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابی حنيفة وليس كذلك فی الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق من البين ونظيره مسألة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند علی رض يجوز ثم ذلك اجمعوا على عدم

مبحث الاجماع

جوازبيعها فان قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق ويجوز عند ابي حنيفة رح في رواية الكرخي عنه لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح في رواية معه وفي رواية مع محمد رح والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر يعني في حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان لفظ الامة في قوله م لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ وخرج منه دخل في النار وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين يعني ان الاجماع في الامور الشرعية في الاصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر جاحده وان كان في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتي لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية وهي العدالة فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم في الدين فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى جعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم كخبر الرسول حجة قطعية وامثاله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون قوة الحبل المؤلف

مبحث الاجماع

من الشعرات وامثاله ثم انهم اختلفوا في ان الاجماع هل يشترط في انعقاده ان يكون له داع منضم عليه من دليل ظني او يتحقق فجأة بلا دليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله بان يخلق الله فيهم علما ضروريا يوفقهم لاختيار الصواب فقيل لا يشترط له الداعي والاصح المختار انه لابد له من داع على ما قال المص الداعي قد يكون من اخبار الاحاد او القياس اما اخبار الاحاد فكاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والداعي اليه قوله ع لا تبيعوا الطعام قبل القبض و اما القياس فكاجماعهم على حرمة الربوا في الارز والداعي اليه القياس على الاشياء الستة وفي قوله قد يكون اشارة الى ان الداعي قد يكون من الكتاب ايض كاجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعـ حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقيل لا يجوز ذلك اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع ثم بين المص انه لابد لنقل الاجماع ايض من الاجماع فقال واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فيكون موجبا للعلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعـ وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الاحاد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ولم يتعرض لتمثيله بالحديث المشهور اذ لا فرق بينه وبين المتواتر الا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة وهذا لم يستقم ههنا لان الاجماع لم يكن في زمن الرسول وانما يكون في زمن الصحابة فبعده ليس الا احاد او متواتر ثم هو على مراتب اي الاجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف اليقين والظن فالاقوى اجماع الصحابة نصا مثل ان يقولوا جميعا اجمعنا على كذا فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ومنه الاجماع على خلافة ابي بكر رض ثم الذي نص البعض وسكت

الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف يعني اختلفوا او لا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسألة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم تكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي بطلان القول الثالث في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين وهو اقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب التوضيح بما لا مزيد عليه وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الاربعة ولبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان واحد فينبغي ان يكون مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا حين اختلف ابو حنيفة مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف اعم من ان يكون في زمان واحد ام لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعي واحمد بن حنبل والجواب عنه صعب قد بالغت في تحقيقه في التفسير الاحمدي وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني الى مثله احد فطالعه ان شئت ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال

باب القياس

مبحث الاجماع

مبحث القياس

القياس فى اللغة التقدير وفى الشرع تقدير الفرع بالاصل فى الحكم والعلة وانما فسر بهذا التفسير لانه اقرب الى اللغة نقلة التغير وما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يتعدى منه وانما يعين مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المعدى هو مثل الحكم لا عين الحكم ثم انه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ينكرون القياس حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ فلا يحتاج الى القياس ولان النبى قال لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس فى اصله شبهة اذ لا نعلم ان هذا هو علة للحكم ثم الجواب عن الاول ان القياس كاشف عما فى الكتاب ولا يكون مباينا له وعن الثانى ان قياس بنى اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة فى القياس لا تنافى العمل وانما تنافى العلم وذلك جائز اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره فكانه قال قيسوا الشئ على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس به ثابتا بالنص وحديث معاذ معروف وهو ما روى ان النبى م بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضى يا معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد برأيى فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره

مبحث القياس

ولما حمل الله عليه لا يقال انه ينافض قول الله تع ما فرطنا فى الكتاب من شئ فكل شئ فى القرآن فكيف يقال فان لم تجد فى كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجد ان لا يقتضى عدم كونه فى الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تع فاعتبروا يا اولى الابصار وهو وارد فى قضية عقوبات الكفار كما سيأتى معناه وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اى العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة ونكذيب الرسول لنكف عنها احترازا عن مثلها من الجزاء فيصير حاصل المعنى فيسو يا اولى الابصار احوالكم باحوال هذه الكفار وتاملوا بانكم ان تتصدوا العداوة الرسول ونكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلى اولئك الكفار به وهذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعى نظير هذا التامل فكما ان العداوة علة والعقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولى الابصار فكذلك العلة الشرعية علة والحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس ح بالدليل المعقول والحاصل ان قوله تع فاعتبروا يا اولى الابصار لو اجرى على عمومه من كل رد الشئ الى نظيره وان كان واقعا فى حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس به نقلا اى ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتامل فى العقوبات لورود فيها كان اثبات حجية القياس به عقلا اى ثابتا بدلالة النص لا بالقياس والا يلزم الدور وكذلك التامل فى حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان يتامل مثلا فى حقيقة الاسد وهو الهيكل المعلوم فى غاية الجرأة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ للرجال الشجاع بواسطة الشركة فى الشجاعة والقياس نظيره اى القياس الشرعى نظير كل واحد من التامل فى العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتامل فى حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها فيكون اثبات حجية القياس عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس ليلزم الدور وبيانه اى بيان

قوله وكذلك اى مثل للتعليل فى اعتبار التامل فى حقائق اللغة فى كونها دليلا على حجية القياس قوله لاستعارة غيرها لها اى لاستعارتها لغيرها لانه استعارة لفظ الاسد للشجاع لا يكون الشجاع مستعار للاسد ۱۲ مولانا عبد السلام عظمى ۱۲ منه

مبحث القياس

القياس في كونه رد الشيء الى نظيره ثابت في قوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا ويروى كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل وقوله الحنطة يروى بالرفع اى بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة والحنطة مكيل قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين والاحوال شروط والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكره في حديث آخر كيلا بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون نفس الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر يعني حيثما فاتت التسوية ثبتت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله جيدها ورديها سواء فهذا حكم النص اي كون الداعي لوجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي فالمراد بهذا الحكم الثاني غير ما اريد

مبحث القياس

بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو بعينه مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس على طريق الاعتبار المامور به في قوله تعالى فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير حيث عاهدوا رسول الله صلعم ان لا يكونوا مخاصمين عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد في وقعة احد فامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر في الاخراج حال كونكم ايها المسلمون ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا اي اليهود انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله اي عذابه وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف اي القى الله في قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذه على جمال كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر ثم اخرجهم عمر رض من خيبر الى الشام هذا تفسير الآية فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكلما وجد الكفر يترتب عليه الاخراج واول الحشر

مبحث القياس

بدل على نكرار هذه العقوبة وهو اجلاء عمر اياهم من خيبر الى الشام قيل هو حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار فى قوله فاعتبروا بالتامل فى معنى النص للعمل به فيما لا نص فيه نعتبر احوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اى فى القياس الشرعى فنتامل فى علة النص ونعديها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه والاصول فى الاصل معلولة دفع لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يعدى الى الفرع بالقياس يعنى ان الاصل فى كل اصل من الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا بعلة توجد فى الفرع وان كان يحتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد فى الفرع الا انه لا ينبغى ان يكتفى بهذا القدر بل لا بد فى ذلك من دلالة التمييز اى دليل يدل على ان هذه العلة لا غير كما يعلم فى قوله الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر والجنس علة ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى على ان هذا النص فى الحال معلول مع قطع النظر عن كون الاصول فى الاصل معلولة فقوله للحال معناه فى الحال وقوله شاهد كناية عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل فى كل نص ان يكون معلولا والثانى ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص فى الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه والباء فى بحكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص اخر

اذ لو كان حكمه منصوصا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص اخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله من شهد له خزيمة فهو حسبه فلا ينبغي ان يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ بطل كرامة اختصاصه بهذا الحكم وقصته ما روى ان النبي اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه وقال هلم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ القياس يقتضي فساد الصوم وانما بقيناه بقوله للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس عليه الخاطي والمكره كما قاسهما الشافعي وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا تسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظيرا للاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام وقد تبرع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة

سوال جواب قوله فكيف يقاس اه لان القياس يكون معارضا للنص المخصوص فيكون فاسد الاعتبار وبيان النص الاخر في حق خزيمة وحده وما ذكره الفخر غير تام الا ان يقال انه اشتهر في الصحابة هذه الكرامة ولم يجوز لاحد الشركة فيه كانه نص اخر اذ عدم تجويز الاشتراك لا يكون الا بنص فاقيم مقام النص او قال ان تخصيص الشيء باسمه العلم ان كان لا يدل على نفي الحكم عما عداه لكن باقتران القرائن يدل عليه وههنا دلت القرائن من تقرر حكما شرعيا يوجب اثنان الاهل بين على الخصوص ففي هذا كونه نصا اخر باعتبار

والاثنان النقلية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشئ آخر وهذا وان كان مما يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي يقول الزنا سفح ماء محرم في محل مشتهى محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليها اسم الزنا وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد وهذا ليس قياسا في اللغة ولكن فرق بين ان يعطى للواطة اسم الزنا وبين ان يجري عليها حكمه لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون الثاني والمجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال لهم واحد من الحنفية لم تسمي القارورة قارورة فقالوا لانه يستقر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا يستقر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا لانه يتجرجر اي يتحرك على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا تتجرجر فينبغي ان تسمى جرجيرا فتحير وسكت وكالتصحيح ظهار الذمي تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما عليه الشافعي فيقول انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم اذ لم يوجد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه اي لكون هذا التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل وهو المسلم الى الاطلاق في الفرع عن الغاية لان ظهار المسلم ينتهي بالكفارة وظهار الذمي يكون مؤبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم ولا لتعدي الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظيرا للاصل فان الشافعي يقول لما عذر الناسي مع كونه عامدا في نفس الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى ونحن نقول ان عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق ونعل الخا ـ ط

والمكره من غير صنع الحق فان الخاطئ يذكر الصوم ولكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكره اكرهه الانسان والجأه اليه فلم يكن عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما وقد فرعناهما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس ولا ضير فيه فان اكثر المسائل يتفرع على اصول مختلفة ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره تفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع وههنا النص المطلق عن قيد الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان تقاس على رقبة كفارة القتل وتقيد بالايمان مثلها كما فعله الشافعي لانه لا يحتاج الى القياس مع وجود النص وهذا فيما يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا بأس بان يثبت الحكم بالقياس والنص جميعا كما هو دأب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على انه لو لم يكن النص موجودا لثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شرطا اربعة كان هذا شرطا سابعا فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد معنى بقاء حكم النص ان لا يتغير عما كان عليه سوى انه تعدى الى الفرع فقط وانما خصصنا القليل من قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وفي قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا بالقدر والجنس وعللتم بغير الطعام فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة الربوا في القليل والكثير واقتصرتم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب بانا انما خصصنا القليل من هذا النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر ولا يصلح ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فالتنا فيه

مبحث القياس

سوال جواب

يأوّل فى المستثنى ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فالطعام المساوى بالمساوى صار حلالا وما سواه كله بقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة وهى الاصل فى الاشياء عنده ونحن نؤول فى المستثنى منه ونقول هكذا لا تبيعوا الطعام بالطعام فى حال من الاحوال الا فى حال المساواة والاحوال ثلثة وهى المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض به اصلا لا فى المستثنى ولا فى المستثنى منه فبقى على الاصل الذى هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لان القلة ايضا حال فتنفى فى المستثنى منه فتكون حراما لانا نقول انها حال بعيد غير متداول فى العرف والاقرب بالمساواة هو الحال التى للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الا احوال الكثير لا القليل فصار التغيير بالتعليل بدلالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لا به اى بالتعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير فى الصورة جواب سوال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة فى زكوة السوائم حيث قال فى خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحيتها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما كان كذلك يجوز اداؤه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقير فى صورة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم فى قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التى ياخذ الله تعالى اولا فى يده كما قيل الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الذى اخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وبقوله خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يرحمهم

اى عبارة المتن محمول على القلب فصار تقديره فصار التغيير بالتعليل مصاحب للنص ولما كان كذلك فصح اسنادها الى النص والتعليل معا قوله وانما سقط اه فان قيل كثيرون ؟
م عن الشيخان

بحث القياس

فى حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام فى قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى هو يملكها ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطى الاغنياء كذلك وذلك لا يحتمل مع اختلاف المواعيد اى ذلك المسمى الذى هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثالها والشاة لا توفى الا بالادام فكان اذنا بالاستبدال دلالة بان تستبدل الشاة بالنقدين فيقضى منها كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا به اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بدء من بلاد المسلمين اذ هى فرض كالصلوة فكان المصرف الاصلى للفقراء هى الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لهم طالب من الله اصلا فلم تبق الا الزكوة فكانت هى مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقى هو الله تعالى وانما اختلفوا فى ان ذلك المعنى علم على الحكم فى الفرع فقط ام فى الاصل ايضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشايخ العراق لان النص دليل قطعى فاضافة الحكم اليه فى الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف فى الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير فى الاصل كيف تؤثر فى الفرع مما اشتمل عليه النص اى حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما صيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغة

مبحث القياس

كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيراً له اى للاصل فى حكمه لوجوده فيه اى وجود ذلك المعنى فى الفرع ويفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان اصل الركن هو العلة ثم شرع فى بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفاً لازماً وعارضاً فالوصف اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة فى الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانهما خلقا فى الاصل على معنى الثمنية وهى مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون فى حلى النساء الزكوة لعلة الثمنية والشافعى رح يعلل حرمة الربوا بها وهى غير متعدية الى شئ والوصف العارض كالانفجار فى قوله فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء فى المستحاضة وهى عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجراً فاينما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء واسماً عطف على قوله وصفاً ومقابل له اى يجوز ان يكون ذلك المعنى اسماً كالدم فى عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر وجلياً وخفياً الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلى هو ما يفهمه كل احد كالطواف لسور الهرة فى قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفى هو ما يفهم بعض دون بعض كما فى علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعى رح الطعم فى المطعومات والثمنية فى الاثمان وعند مالك رح الاقتيات والادخار وحكماً هذا معطوف على قوله وصفاً ومقابل له اى يجوز ان يكون ذلك المعنى حكماً شرعياً جامعاً بين الاصل والفرع كما روى ان امرأة جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابى قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزينى ان احج عنه فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته أما كان يقبل

مبحث القياس

منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقاس النبي ﷺ الحج على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعي وفرد او عدد الظاهر انه ايضا تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده او الجنس وحده لحرمة النساء والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قوله اسما وحكما لا شبهة في انه مقابل للوصف وان قوله لازما وعارضا لا شك في انه قسم للوصف واما الجلي والخفي وكذا الفرد والعدد فقد اورده على المقابلة والتداخل والظاهر انه قسم للوصف اذ لم نجد له مثالا الا في قسم الوصف وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا في عرفهم سواء كان وصفا او اسما او حكما على ما سيأتي وهذا كله من تفنن فخر الاسلام والناس اتباع له ويجوز في النص وغيره اذا كان ثابتا به اي يجوز ان يكون ذلك المعنى منصوصا في النص كالطواف في سور الهرة وان يكون في غير النص ولكن ثابتا به كالامثلة التي مرت الآن ثم شرع في بيان ما يعلم به ان هذا الوصف وصف دون غيره فقال ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته فان الوصف في القياس منزلة الشاهد في الدعوى فكما يشترط في الشاهد للقبول ان يكون صالحا وعادلا فكذا في الوصف وكما ان في الشاهد لا يجوز العمل قبل الصلاح ولا يجب قبل العدالة فكذا في الوصف ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب اللف فبدأ اولا بذكر العدالة بقوله بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به اي بان ظهر اثر الوصف في جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس وان ظهر اثره في عين ذلك الحكم المعلل به منه فبالطريق الاولى وجملته ترتقي الى اربعة انواع الاول ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو متفق عليه كاثر عين الطواف في عين سور الهرة والثاني ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم وهو الذي ذكره

المصنف رح كالصغر ظهر تاثيره فى جنس حكم النكاح وهو ولاية المال للولى فكذا فى ولاية النكاح والثالث ان يؤثر جنسه فى عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة والمتكثرة بعذر الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون والحيض تاثيرا فى عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه فى جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا فى جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الركعتين هذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح فقال ونعنى بصلاح الوصف ملائمته وهى ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبى عم والصحابة والتابعون ولا تكون نابية عنها كتعليلنا بالصغر فى ولاية المناكح جمع منكح بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف فى علة ولاية النكاح فعند الشافعى رح هى البكارة وعندنا هى الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا وان تكون ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون الشافعى والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعى رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير فى ولاية النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف فى نفسها ومالها لا تهتدى اليه سبيلا وقد ظهر تاثيره فى ولاية المال بالاتفاق فكذا فى ولاية النكاح فانه اى الصغر مؤثر فى اثبات الولاية مثل تاثير الطواف فى طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج فى كثرة المداولة والمجئ فالحاصل ان وصف الصغر الذى نقول به فى ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذى قال به النبى عم فى سور الهرة فى كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف فى الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السور فكذا الصغر فى النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح

مبحث القياس

مبحث القياس

دون الاطراد متعلق بقوله صالحه وحاصله اى دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا فى معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه وقيل وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو بحجة عندنا ما لم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما فى وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له فى علية شئ بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفى اى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفى ووقع فى بعض النسخ قوله ومن جنسه لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه اخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا فكيف يكون نفى العلة دالا على نفى الحكم كقول الشافعى رح فى النكاح اى فى عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد فى اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل وامرأتين وعندنا ليس لعدم المالية تاثير فى عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هى كونه مما لا يسقط بشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قط وايضا هو ادنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذى لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفى اى لا يقبل التعليل بالنفى فى حال من الاحوال الا فى حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه اخر اذ لا وجه له كقول محمد فى ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت فى يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل

محمد رح ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي الضمان ضرورة وهكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف عليه المسلمون فان علة وجوب خمس الغنيمة ليست الا ايجاف المسلمين بالخيل وهو منتف ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال في عدم صلاحيته للدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي رح استدلالا ببقاء الشرائع بعد وفاته ع وعندنا هو ليس بحجة لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولا يبعث بعده احد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال وذلك الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على ذلك الوجود موجبا عند الشافعي رح اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه فائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده اي في السهم الآخر الذي في يده ويقول انه بالاعارة عنده ان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة الا ببينة لان الشفيع يتمسك بالاصل وبان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح تجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فياخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسألة في الشقص

مبحث القياس

مبحث القياس

لينحقق فيه خلاف الشافعي اذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي في مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حياته باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا اصلا وهذا عمل بغير دليل اي هذا الاحتجاج الذي احتج به زفر عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان الشك امر حادث فلا بد له من دليله فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث لا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم ان المتنازع فيه من اي القبيل فان قال اعلم فقد زال الشك وجاء العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بجهله وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التمسك بالامر الجامع الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع حيث لم يوجد هو في الفرع كقولهم في مس الذكر اي قول الشافعية في جعل مس الذكر ناقضا للوضوء انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا قياس فاسد لانه ان لم يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس لمس على نفسه وهو خلف وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول ولم يوجد

مبحث القياس

فی الفرع وقد عارض هذا القیاس الحنفیة معاوضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالی مدح المستنجین بالماء فی قوله فیه رجال یحبون ان یتطهروا ولا شك ان فیه مس الفرج فلو كان حدثا لما مدحهم به وهذا كما تری والاحتجاج بالوصف المختلف فیه عطف علی ماقبله ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیته الدلیل الاحتجاج بالوصف الذی اختلف فی كونه علة فانه ایضا فاسد كقولهم فی الكتابة الحالة ای الشافعیة فی عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا یمنع من التكفیر ای من اعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفیر فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القیاس غیر تام لان فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفیر والكتابة عندنا لا تمنع من التكفیر مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلابد للخصم من اقامة الدلیل علی ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفیر حتی تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفیر والاحتجاج بما لا شك فی فساده عطف علی ماقبله ای مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بوصف لا یشك فی فساده بل هو بدیهی كقولهم ای الشافعیة فی وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث ایات الثلث ناقص العدد عن السبعة ای عن سورة الفاتحة فلا یتادی به الصلوة كما دون الآیة لا یتادی به الصلوة لاجل ذلك فان هذا القیاس بدیهی الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة فی فساد الصلوة وانما لم تجز بما دون الآیة لانه لا یسمی قرانا فی العرف وان سمی به فی اللغة والاحتجاج بلا دلیل عطف علی ماقبله ای مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بلا دلیل لاجل النفی بان یقول هذا الحكم غیر ثابت لانه لا دلیل علیه فان ادعی انه غیر ثابت فی ذهن المستدل فلا شك فی جوازه لان عدم وجدانه الدلیل یقتضی عدم وجدانه الحكم فی علمه وان ادعی انه غیر ثابت فی نفس الامر لعدم وجدانه الدلیل علیه فاختلفوا فیه فقیل هو جائز لقوله تعالی قل لا اجد فیما اوحی الی محرما الآیة فانه تعالی علم نبیه الاحتجاج بلا اجد دلیلا علی عدم حرمته وقیل جائز فی الشرعیات دون العقلیات لان مدعی النفی والاثبات فی العقلیات مدعی حقیقة

الوجود والعدم فلا بد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يؤتى التعليل لاجله صحيحا وفاسدا فقال وجملة ما يعلل له اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما نبينها وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس بعد الفراغ من شرطه وركنه وهو خطأ فاحش بل بيان حكمة الذي سيجيء فيما بعد في قوله وحكمه الاصابة بغالب الرأي وهذا بيان ما ثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي اثبات ان الموجب للحرمة او وصف هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط الحكم او وصف هذا والثالث في اثبات الحكم او وصفه اي اثبات الحكم مشروع او وصف فلا بد ههنا من امثلة ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات الموجب فاثبات ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل وهي النسيئة ينبغي ان تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في زكوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم مما لا ينبغي ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وعند مالك رح لا يشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والشهود في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي والعلة وانما نثبته بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان

نور الانوار

مبحث القياس

بقوله اعلنوا النكاح ولو بالدف وشرطت العدالة والذكورة فيها اى فى شهود النكاح مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط والعدالة والذكورة وصف ولا ينبغى ان يتكلم فيه بالتعليل بل نقول اطلاق قوله لا نكاح الا بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة والشافعى رح يشترطه لقوله عم لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل ولكونه ليس بمال كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بتراء التى تابينا الابتر والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو مثال للحكم اى اثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا ولا ينبغى ان يتكلم فيه بالرأى والعلة وانما اثبتنا عدم مشروعيتها بما روى انه عم نهى عن البتيراء والشافعى رح يجوزها عملا بقوله عم اذا خشى احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم مشروع وصفة كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأى فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهى الوتر والشافعى رح يقول انها سنة لقوله عم لا الا ان تطوع حين سال الاعرابى بقوله هل على غيرهن والرابع من جملة ما يعلل للتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه اى الحكم فى ما لا نص فيه بغالب الرأى دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح القياس بدونه والتعليل يساويه فى الوجود جائز عند الشافعى رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية فى الذهب والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده لبيان لمية الحكم فقط ولا يتوقف على التعدية لان صحة التعدية موقوفة على صحتها فى نفسها فلو توقف صحتها فى نفسها على صحة تعديتها لزم الدور والجواب ان صحتها فى نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها فى الفرع فلا دور والدليل لنا ان دليل الشرع لابد ان يكون موجبا للحكم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد العمل ايض فى المنصوص عليه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم فى الفرع وهو معنى التعدية والتعليل للاقسام الثلثة

الاول ونفيها باطل يعنى ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأى وكذا نفيها باطل

اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه وانما هو الى الشارع واما لو ثبت سبب او شرط او حكم

من نص او اجماع واردنا ان نعدى الى محل آخر فلا شك ان ذلك فى الحكم جائز

بالاتفاق اذ ذلك وضع القياس واما فى السبب والشرط فلا يجوز عندنا لعامة ويجوز عند فخر

الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا فى كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه

وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده ولا عندهم فان كان

المصنف تابعا لفخر الاسلام كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية

والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية فلو يبق الا الرابع يعنى لو يبق من

فوائد التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان هذا تارة على سبيل القياس

الجلى وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذى يعارض القياس الجلى اشار

الى بيانه بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفى يعنى ان

القياس الجلى يقتضى شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفى يقتضى

ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فيبين نظير كل واحد

ويقول كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يابى جوازه لانه بيع

المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم

ووزن معلوم الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان

يأمر انسانا مثلا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان

القياس يقتضى ان لا يجوز لانه بيع المعدوم ولكنا تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع

لتعامل الناس فيه فان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاوانى مثال للاستحسان بالضرورة

فان القياس يقتضى عدم تطهرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة

لكنا استحسنا فى تطهيرها لضرورة الابتلاء بها والحرج فى تنجسها وطهارة سؤر سباع الطير

نور الانوار

مبحث الاستحسان

مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام والسؤر[1] متولد منه كسؤر سباع[2] البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس[3] الخفي انه انما تاكل بالمنقار[4] وهو عظم[5] طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط[6] لعابها النجس بالماء ثم لاخفاء ان الاقسام[7] الثلثة الاول مقدمة على القياس[8] وانما الاشتباه[9] في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة يعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها[9] لا بذاتها[10] كما تقول الشافعية من اهل الطرد فقدمنا على القياس[11] الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه لا على الظهور والخفاء فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء وامثلته كثيرة منها سؤر سباع الطير المذكور آنفا فان الاستحسان فيه قوي[12] الاثر ولذا يقدم على القياس[13] كما حررت[14] وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن[15] على ابي حنيفة رح في انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة وقدمنا[16] القياس لصحة[17] اثره الباطن على[18] الاستحسان الذي[19] ظهر وخفي فساده كما اذا تلى آية السجدة في صلاته فانه يركع بها[20] قياسا وفي الاستحسان[21] لا يجزئه الاصل في هذا انه ان قرأ آية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ويركع واذا جاء اوان الركوع وان ركع في موضع آية السجدة وينوي التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان[22] في الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله[23] تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا[24] بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه ولهذا لا ينوب[25] عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان ظاهر اثره ولكن[26] خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع[27] قربة مقصودة بنفسها

نور الانوار
مبحث الاستحسان

وانما المقصود التواضع والركوع في الصلوٰة يعمل هذا العمل لاخارجها فلهذا لو نعمل به بل عملنا بالقياس المستتر لصحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوٰة فان الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غايته انه خفي بمقابل الجلي بخلاف الاقسام الاخر يعني ما يكون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا اختلفا في الثمن بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا فينبغي ان يسلم المبيع الى المشتري ويحلف على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة الثمن والمشتري ينكره فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا فسخ القاضي البيع وهذا حكم اي تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان ويفسخ القاضي البيع كما كان هذا في المورثين او الاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف المؤجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر فلم تصح تعديته يعني اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فح كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله اذا اختلف المتبايعان

سوال جواب قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي الخ اي الحكم الثابت بالنص موافق للقياس الخفي مخالف للجلي قوله تصح تعديته الى غيره لانه وجب شرطه وهو المعقول من وجه فاندفع ما قال ان الحكم موافق للقياس الخفي لا يصح تعديته لانه ليس بمعقول من كل وجه قوله وعدا الاجارة الخ جواب سوال وهو انه لما كان التحليف متعديا من البيع الى الاجارة فيكون متعديا الى النكاح ايضا لان كلا منهما عقد شرعي يرد على المنفعة حاصل الجواب ان تعدية التحليف من البيع الى الاجارة مفيد لانه يفضي الى تحصيل التسمية وجهالة يوجب الفسخ بخلاف النكاح لانه ليس مفيدا فلا يتعدى تمام شد ١٢

والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا فيقتضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد ولا الى المؤجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان تكون حينئذ فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام ويستنبط هي منه وذلك قدر خمس مائة آية التي الفتها وجمعتها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطرقها المذكورة في اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث آلاف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تاويلا على حدة في المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه يتضمن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد لذكره قريبا او حكم القياس لذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد لكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقية المذاهب الاربعة هذا مما علم باثر ابن مسعود في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك

نور الانوار
بحث الاجتهاد

سوال جواب قوله لما كان القياس جواب سوال وهو ان ذكر الاجتهاد في هذا المقام غير صحيح لان البحث عن القياس والاستحسان وهذا قد تم بما سبق فذكر هذا ليس الا الاشتغال بما لا يعني حاصل الجواب ان الاجتهاد شرط للقياس والاستحسان فشرطه شرطهما ايضا فيكون ذكره ضروري فلهذا ذكر في هذا المقام بمعانيه اللغوية والشرعية قال مولانا الشارح المراد باللغوية هو المعاني المفردة من اللفظ المفرد كزيد يدل ذكر القيام والقيام يدل ذكر زيد والمراد باللغوية المعاني المؤثرة في الاحكام والمراد بالشرعية المعاني المركبة من الالفاظ المركبات كقولك زيد قائم او المراد بالاحكام المرتب على اللغوية قوله ولم يذكر الاجماع جواب سوال وهو ان الشرط في الاجتهاد كما هو العلم على هذه الامور الثلثة كذلك شرط في الاجتهاد العلم بمواقع الاجماع فلو لم يذكر الاجماع ههنا فاجاب الشارح رحمه بما نرى قوله وانما يحتاج الخ جواب عما يقال فلما لم يتعلق الفائدة بذكر الاجماع فلو نال العلماء مثل قول المعترض قوله وبخلاف القياس الخ جواب سوال وهو انه لما لم يذكر القياس بطرقه كما في الاقسام الآخر فاجاب صاحب الانوار بقوله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وحاصله ان بينهما ترادف فلهذا بين حكمه على وجه يتضمن بيان حكم القياس قوله لذكره قريبا جواب سوال وهو ان القياس لم يكن مذكورا سابقا فلم يصح ارجاع الضمير الى غير مذكور قوله والحق الخ الواو فيه للتعليل فصار تقديره ان المجتهد قد يخطئ ويصيب لان الحق في موضع الخلاف واحد فلما يصيب

بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة
كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد اي في علم الله تعالى وهذا باطل لان
منهم من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله فكيف يجتمعان في الواقع وفي نفس الامر
وقد روي هذا اي كون كل مجتهد مصيبا عن ابي حنيفة رح ايضا ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال
وهو منزه عنه وانما غرضه ان كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة البزدوي
مفصلا وهذا الاختلاف في النقليات دون العقليات اي في الاحكام الفقهية دون العقائد
الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة
ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل ولا يقول احد
منهما بتضليل الآخر لان ذلك ليس في امهات المسائل التي عليها مدار الدين وايضا لم يقل احد منهما
بالتعصب والعداوة وذكر في بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية
دون تأويل الكتاب والسنة فان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطئ فيه معاقب والله اعلم ثم
المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعني في ترتيب المقدمات و
استخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور رح وجماعة اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطئ
انتهاء لانه اتى بما كلف به في ترتيب المقدمات وبذل الجهد فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ
في آخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل ماجورا الا ان المخطئ له اجر والمصيب له اجران و
قد تعدد في زمان داود وسليمان حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داود بشيء واخطأ فيه و
سليمان بشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تعالى حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما
اي فهمنا تلك الفتوى سليمان آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان آتيناه حكما وعلما في ابتداء
المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطئ ويصيب ومن قوله وكلا آتينا انهما مصيبان في ابتداء

له قال وقالت المعتزلة وبعض الاشعرية كه قوله وكيف يجتمعان في الواقع فانه اجتماع للمتنافيين ولا بد من ان يكون احدهما خطأ في الواقع وللمعتزلة ان يقولوا ان مرادنا ان الحكم في حق كل مجتهد في كل مسألة ما ادى اليه رأيه وليس لله تعالى فيها حكم معين قبل الاجتهاد فصار الحق متعددا وليس ههنا اجتماع المتنافيين لتعدد كل مجتهد او مقلده العمل على قوله فاختلاف الحكم بالنسبة الى كل مجتهد فليس اجتماع المتنافيين لتغاير الشخصين تغاير
النتيجة بعد صحة ترتيب المقدمات لا معنى له لا يقبله العقل السليم الا ان يقال ان الادلة الظنية لا تستلزم الحكم

سوال جواب قوله وقد روي هذا عن ابي حنيفة رح جواب عما يقال المعترض ان قيل ان الحنفية على قول ان الحق في موضع الخلاف واحد غير مستقيم لان اباحنيفة قائل ان الحق
في موضع الخلاف متعدد ولهذا نسبه جماعة الى الاعتزال قوله في العمل دون الواقع اي في ترتيب المقدمات انطباق الحكم لامارات الاجتهاد وان كان اخطأ في الواقع ونفس الامر قوله فحكم
داود بشيء وهو ان يعطي الغنم كلها لصاحب الزرع والزرع لصاحب الغنم بالتمليك قوله وسليمان بشيء آخر وهو الامر لصاحب الغنم بقيام الزراعة حتى قام وذلك كان من قبل الراعي لصاحب الزراعة باكل
غلة الغنم من اللبن والصوف حتى استكمل لزرع ثم تراد بينهما ١٢

المقدمات او ان اخطأ اوفي آخر الامر والقصة مع الاستدلال مذكورة في الكتب فطالعها
ان شئت ولهذا اى ولاجل ان المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو
ان يقول كانت علتي حقه مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يؤدى الى تصويب
كل مجتهد اذ لا يعجز مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة خلافا
للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص لعلة المستنبطة لان العلة امارة
على الحكم فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون البعض وآفاقية العلة بالمستنبطة
لان العلة المنصوصة ذهب الى تخصيصها كثير من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد و
القطع ومع ذلك الجلد لا يقطع في بعض المواضع لمانع وذلك اى بيان تخصيص
العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذى
لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم بناء على
عدم العلة بان يقول لو وجدت في محل الخلاف العلة لانهما لو نصح كونهما علة مع
قيام المانع فان قيل على هذا ايضا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد
عن ان يقول لم تكن العلة موجودة ههنا اجيب بان في بيان المانع يلزم
التناقض اذ ادعى اولا صحة العلة ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل
اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل اذ لا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل و
بيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه اوفي النوم انه يفسد الصوم
لفوات ركنه وهو الامساك ويلزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه فحقيقة
فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة على طبق رأيه فمن اجاز
خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعني قوله عليه السلام تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكانه لم يفطر لان
فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم

سوال جواب قوله فلا يقبل اصلا الخ لان في الدعوى المانع قول بفوات الاستلزام والقول بفوات الاستلزام قول بعدم العلة فلهذا لا يقبل والثابت ان تصويبنا افضل من تصويب الخصم لان تصويب الخصم بناء على التناقض والتناقض فاسد فتصويبه بناء عليه ايضا كذلك بخلاف تصويبنا فليس بناء على التناقض فيقبل قوله هذا البحث اى بحث وقوع القياس ١٢

لبقاء دكتة لا للمانع مع فوات دكنة كما زعم مجوز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا على عدم العلة ويبنى على هذا اى على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وان وجد صورة ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء المالك وعد هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص هو تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان يقال انما وجدت صورة وان لم تعتبر شرعا ولهذا اعدل صاحب التوضيح الى ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه هذا الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فى البيع فانه قد وجدت العلة بتمامها ولكن لم يبتدأ الحكم وهو الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لم يتم معه ولهذا يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع ثبوت الملك والتمام حتى يتمكن المشترى من التصرف فى المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون قضاء او رضاء ولكنه يمنع لزومه لان له ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما ثم لما فرغ المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع فى بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع فان الطردية للشافعية ونحن ندفعها على وجه يلجئهم الى القول بالتاثير والمؤثرة لنا وندفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر وتصرف فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نبين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة اى قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه كقولهم اى قول الشافعية فى صوم رمضان

سوال جواب

قوله وقد اقتبس علم المناظرة جواب سوال وهو ان بحث المناظرة ليس اساس المناظرة لان المناظرة توجه المخاصمين فى الامر لاظهار الحق

نور الانوار

مبحث الاجتهاد

قوله وتصرف فيه جواب سوال انه لما كان اصله علم الاصول فلو لم يسم بعلم الاصول

قوله مع بقاء الخلاف جواب سوال وهو انه كما كان القول بموجب العلة عبارة عن التزام السائل ما يلزم المعلل تعليله فكان تعليلنا على مذهب الخصم فكيف يصح عده من دفع القياس وكيف يصح الحصر على الاربعة فاجاب الشارح رح بقوله مع بقاء الخلاف فى الحكم ١٢

انه صوم فرض فلايتادى الابتعيين النية بان يقول بصوم غد نويت لفرض رمضان فاوردوا الحد لطردية وهى الفرضية للتعيين اذا ينما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوة الخمس ونحن نمنعه بموجب علته فنقول عندنا لايصح الابتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اى سلمنا ان التعيين ضرورى للفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العباد قصداً او تعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق فى حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدى هو المعتبر عندنا كما فى القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول لانسلم ان التعيين القصدى معتبر ولانسلم ان علة التعيين القصدى فى القضاء والكفارة هى مجرد الفرضية بل كون وقته صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد فى المكان يصاب بمطلق اسمه ولو يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحى لايبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استفسار المدعى عندهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبله قط والممانعة وهى عدم قبول السائل مقدمة ما دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهى اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون فى نفس الوصف اى لانسلم ان هذا الوصف الذى تدعيه وصفا علة بل العلة شئ آخر كقول الشافعى رح فى كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة فى الاكل والشرب فنقول لانسلم ان العلة فى الاصل هى الجماع بل الافطار عمداً وهو حاصل فى الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لايفسد صومه لعدم الافطار او فى صلاحيته للحكم مع وجوده اى لانسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا كقول الشافعى رح فى اثبات الولاية على البكر انها باكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولى عليها فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لو يظهر له تاثير

نور الانوار

مبحث الاجتهاد

سوال جواب

قوله ولو يذكر هذا الاعتراض جواب سوال وهو انه لما كان وقوع القياس اصل لو يذكر اصل المناظرة هذا البحث قوله لانه سطحى اى ظاهر كسطح البيت قوله لايبقى بعد الدقة تفسير له ولو تعيين البحث تفسير للدقة

قوله فان استفسار المدعى جواب سوال وهو انه لما كان سطحى فلو يذكر الاصوليين هذا البحث فان الاستفسار عبارة عن علو السائل مدعى المعلل فانه اجب قوله وبيانه اى بيان مدعى المعلل على المعلل بعد طلب السائل واجب ١٢

في موضع آخر بل لصالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي لا نسلم ان هذا الحكم حكم بل
الحكم شيء آخر كقول الشافعي رح في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل
الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض
ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الرأس لما لم يستوعب الفرض
الرأس صير الى الاكمال فيكون هو السنة دون التثليث او في نسبته الى الوصف
اي لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول في
المسألة المذكورة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض
بالقيام والقراءة فانهما ركنان في الصلوة ولا يسن تثليثهما او بالمضمضة والاستنشاق
حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا
عن الحكم ومقتضيا لضده ولو بذكره اهل المناظرة ويمكن درجه فيما قالوا انه لا يتم
التقريب كتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين
فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام
ان كانت غير مدخول بها او بعد مضي ثلث حيض ان كانت مدخول بها و
لا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا في وضعه فاسد
لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على
الآخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا تضاف الفرقة الى اباء الآخر وهو معنى معقول
صحيح وهذا اي فساد الوضع من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيهما من الجواب
بخلاف المناقضة فانه يلجأ فيها الى القول بالتأثير وبيان الفرق ولهذا اقدم
عليها وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في
الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان تفحص
عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهي تخلف

نور الانوار
مبحث الاجتهاد

قوله وهي تخلف الحكم اي مع وجود العلة ١٢ ق
كان الدعوى دنانير وادى شهادة الدراهم
فساد الوضع ٢٦ قوله اذا فسد الاداء الخ بان
اقوى من المناقضة فيقدم عليها ٢٥ قوله ولهذا اي لان فساد الوضع

الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة ويعبر عن هذا في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مراد تنخمه هو للمنع كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية اي لا يفترقان في النية فاذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه ايضا طهارة للصلوة ينبغي ان نفرض النية فيه فلابد ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل الثوب طهارة حقيقية وازالة النجس حقيقي وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة النجس حكمي وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول والمني بسواء ولكن لما كان المني اقل خروجا وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا وفي غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم الجرم يقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول البدن في الحدود ووقوع الآثام منه دفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول واما نجاسة البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ملوث في نفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه تجري فيها الممانعة وما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سور سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سور الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله

نور الانوار
مبحث الاجتهاد

انهما من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق
في المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا
ان حد السرقة شرع زجرا لا متلفا بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد
الوضع لا ينجه على العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها
حقيقة واليه اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة وهي الدفع
بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما ياتي وليس معناه انه يجب
دفع كل نقض بطرق اربعة بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر
منها والمجموع يبلغ اربعة فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض لصورة عليها ودفعه كما نقول
في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل
بالنقض من جانب الشافعي ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف
اي ندفع هذا النقض بالطريقين الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد
لان تحت كل جلدة دما فاذا ازالت الجلدة ظهر الدم في مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من
موضع الى موضع بخلاف الدم فانه كان في العروق وانتقل الى فوق الجلد وخرج من
موضعه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف
ونقول لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب
غسل ذلك الموضع فانه يجب اولا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن نقتصر
على الاربعة دفعا للحرج فيه اي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث
ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ فلما وجب غسل
ذلك الموضع وجب غسل سائر البدن البتة و
هنالك لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم
العلة كانه لم يوجد الخروج ويورد

عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه ما اذا لويسل يعني يورد علينا من جانب الشافعي في المثال المذكور بطريق النقض ايرادان الاول دفعناه بطريقين والثاني هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي ندفعه بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه بلبان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اي ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت في صورة سلس البول فكذا هذا يعني الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا ليساوي البول المقيس عليه فصار مجموع انواع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهي القلب في اصطلاح الاصول والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة ومن حيث ان دليله لو يصلح دليله بل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة لخلل في الدليل ولكن المعارضة اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك سمي معارضة فيها المناقضة ولو يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب القصعة اي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف في القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذي لا يقبله كقولهم اي الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان السلام

ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو في الواقع حكم شرعي وعندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اى لا نسلم ان الجلد علة للرجم في المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم وفيها مناقضة لدليلهم بانه لا يصلح علة والمخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد على علته القلب في المآل فطريقه من الابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا فالقلب يضره ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشافعي رح اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شروط والجلد ليس كذلك وينفعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اى للخصم فهو كقلب الجراب يجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلب بعده فصار ظهره اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليله لو يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجرى في كثير من الاحيان في المغالطة العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية

سوال جواب قوله ان يخرج الكلام الخ لان الدليل لا يلزم ان يكون متقدما على المدلول فجاز الاستدلال من الجانبين بخلاف العلة لانه متقدم على المعلول حقيقة او وضعا فلا يقلب

قوله ولكن هذا الخ جواب سوال وهو ان المخلص من هذا القلب لما كان موجودا فالقلب ليس بمضر في حق الشافعي رح لانه جائز ان يكون الكلام المذكور من الشافعي رح بطريق الاستدلال وحاصل الجواب ان قول الشافعي رح لا يخلو اما ان يكون خارجا مخرج العلة فح ينقلب فيه ويضعف به واما ان يكون في مخرج الاستدلال فح لا ينفع هذا المخلص لفوات الشرط

قوله وينفعنا جواب سوال وهو ان المخلص لما كان غير منتفع في حق الشافعي رح فذكره به فائدة ١٢

بعد تعيين كصوم القضاء المحتاج الى تعيين واحد فقط لا زائد فيه فهل كذلك لكنه
انما يتعين بالشروع وهذا تعيين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان
فلا صوم الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في انه لا يحتاج الى تعيين
بعد تعيين لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى تعيين العبد
وصوم القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد مرة وقد تقلب
العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اى الشافعية
في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع ولا تقضى بالافساد وعندهم هذه عبادة
لا يمضى في فاسدها اى اذا افسدت بنفسها من غير افساد بظهور الحدث من المصلى
لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا افسد يجب فيه المضى والقضاء بعده فلا تلزم
بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان
كذلك وجب ان يستوى فيه اى في النفل عمل النذر والشروع باللزوم
كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذى جعل الشافعى دليلا على عدم
اللزوم بالشروع في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء النذر
والشروع ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا
القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الخصم اعنى اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم
له ولان الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا في الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع
والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما بهما ويسمى هذا عكسا اى شبيها بالعكس لا عكسا
حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشيء على سننه الاول كما يقال في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم
بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للترجيح على ما سياتى
لان ما يطرد وينعكس اولى مما يطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشيء على خلاف سننه الاول
كان داخلا في القلب شبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والثانى المعادلة الخاصة

سوال جواب قوله اى شبيها بالعكس جواب سوال وهو ان تسمية هذا القلب بالعكس باطل لان العكس عبارة عن رد الشيء على سننه الاول فان كان في الموجبة
مقدما فهو في السالبة ايضا مقدم وان كان في الموجبة مؤخرا فهو في السالبة ايضا مؤخر وههنا ليس الامر كذلك لانه اثبت التسوية وهو ملزوم وليس بلزوم
نفى عكس وحاصل الجواب ان اثبات الملزوم يستلزم اللزوم فيكون شبيها بالعكس فلذا صح اطلاق العكس عليه قوله وهو يصلح جواب سوال وهو ان هذا القلب لما كان

عن معنى المناقضة ويسمى هذا فى عرف المناظرة معارضة بالغير فهى نوعان احدهما المعارضة فى حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك فى المقيس وله خمسة اقسام كلها صحيح مستعملة فى علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا هو القسم الاول منها وذلك بان يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة نظيره ما اذا قال الشافعى رح المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح فى الراس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هى تفسير وهذا هو القسم الثانى منها ونظيره ان نقول فى المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن فى الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكمال فقولنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن يشكل ان هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثانى من القلب على قياس ما قلنا فى مسألة صوم رمضان بعد تعينه ولو اورد مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اى زيادة هى تغيير وقد بينه بقوله وفيه نفى لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفى لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منها قسم رابع وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو الى او فنظير القسم الثالث قولنا فى اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتى لها اب فقال الشافعى رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هى تغيير وهى قولنا بولاية الاخوة وفيه نفى لما لم يثبته الاول لانا ما اثبتنا فى التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى ينفى المعارض اياها ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ

نور الانوار

مبحث الاجتهاد

وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارضه اصحاب الشافعي وقالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوى فيه ابتداء الملك وبقاءه كالمسلم لكنه لايملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لايملك ابتداء ملكه ففى هذه المعارضة زيادة هى تغيير وهو قوله وجب ان يستوى وفيه اثبات لما لم ينفه الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء فى التعليل حتى يثبته الخصم فى المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا اثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه او فى حكم غير الاول لكن فيه نفى الاول عطف على قوله بضد ذلك الحكم اى لم يعارضه بضد الحكم الاول بل يعارضه فى حكم آخر غير الاول لكن فيه نفى الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة رح فى المرأة التى نعى اليها زوجها اى اخبر بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثانى صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تكن لنفى النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثانى لكن فيه نفى الاول لانه اذا ثبت من الثانى ينتفى عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين فيحتاج حينئذ الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثانى صاحب فراش فاسد والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثانى حاضر والماء ماءه وهو اولى من الغائب فيظهر حينئذ فقه المسألة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثانى فى علة الاصل

اى النوع الثانى من المعارضة الخالصة المعارضة فى علة المقيس عليه بان يقول عندى دليل يدل على ان العلة فى المقيس عليه شئ آخر لم يوجد فى الفرع وهى ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول كما اذا عللنا فى بيع الحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا فى الاصل هى الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثانى كما اذا عللنا فى حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان العلة فى الاصل ليست ما قلت بل هى الاقتيات والادخار وهو معدوم فى الجص وان كان يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل فى المسألة المذكورة بان العلة فى الاصل هو الطعم ولم يوجد فى الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعنى الفواكه وما دون الكيل هذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذى يدعيه السائل لا ينافى الوصف الذى يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت بعلل شتى فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة لانها لا تعلق لها بالتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح فى الاصل اى فى اصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على سبيل المفارقة التى هى باطلة عند اهل الاصول فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معا وانما ذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة فى علة الاصل هى المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول فى ضمن هذه المفارقة الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام بعينه فى ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بلا

نور الانوار

مبحث الاجتهاد

سوال جواب قوله فى اصل وضعه وجوهره الخ اى بتقدير اضافة هذا الحكم الى هذا الوصف لا يابى العقل عنه لكن هذا السائل ذكر هذا الكلام على سبيل المفارقة التى هى باطلة لانه اتى بمنصب الغير لان منصب المانع والاثبات بالمعارضة يكون منصب المجيب قوله وانما يذكر جواب سوال وهو ان يقول ان كلامنا فى المعارضة والمفارقة ليست بمعارضة فلم ذكرت ههنا وحاصل الجواب ان المعارضة يستلزم المفارقة فيكون تسمية الملزوم باسم اللازم ۱۲

نور الانوار
مبحث الاجتهاد

وهيأته تمامثاله ماقال الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لاينفذ اعتاق
لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع
فمن جوز منا المفارقة قال في جوابه ان الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل
الفسخ والعتق لايحتمل فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة في علة الاصل
لان قائله يقول ان علة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا
السوال وان كان مقبولا في نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة
لايقبل منه فكان حقه ان نورده نحن على سبيل الممانعة فنقول لانسلم ان الاعتاق
كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانه في
الاعتاق تبطل اصلا مالايجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لاينفذ اعتاقه
عنده ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال واذا قامت
المعارضة كان السبيل فيها الترجيح اى ترجيح احد المعارضين على الآخر بحيث تندفع
المعارضة فان لو يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان يتأت له فللسائل ان يعارض
بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة في القياس اما المعارضة في النقليات فقد مضى
بيانها وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا اى بيان فضل احد
المثلين والايكون نعم بها للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله وصفا اى لايكون ذلك
الشئ الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه
ولهذا لايترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولايترجح شهادة اربعة على شهادة
شاهدين حتى لايترجح القياس على قياس يعارضه بقياس آخر ثالث يؤيده لانه يصير كان في
جانب قياسا وفي جانب قياسين وكذا الحديث لايترجح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيده
والكتاب لايترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده وانما يترجح كل واحد من القياس
والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الاستحسان الصحيح الاثر مقدما

سوال جواب قوله اى بيان الخ جواب سوال وهو ان حمل الفضل على الترجيح لايصح لان الترجيح عبارة عن تفضيل المجتهد احد الدليلين على الآخر والفضل نفس الرجحان وليس بفعل المجتهد ١٢

على القياس الجلي الفاسد لاثر وَ الحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر الواحد
وَ الكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا اصحاب الجراحات لا يترجح
على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر
جراحات فمنعه دية ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا
كان جراحة احدهما اقوى من الآخر اذ ينسب الموت اليه بان قطع واحد يد رجل
والآخر جز رقبته كان القاتل هو الجاز اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور
بدون اليد وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء
في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورته دار مشتركة
بين ثلثة نفر احدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف
مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة
وعند الشافعي يقضي بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق
الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسألة في الشقص وان كان حكم
الجوار عندنا كذلك ليبان فيه خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح اي ترجيح
احد القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس
والاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد
الاعدل راجحا على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف
بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز
عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر مضبوط لا يتعدد وانما الاختلاف في
التقوى وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بكونه وصفه الزم للحكم
المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب
الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب تعيين النية

فيه كصوم القضاء لان هذا اى وصف الفرضية الذى اورده الشافعى مخصوص في الصوم بخلاف التعيين الذى اوردناه فقد تعدى الى الودائع والغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد اى اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه او رد المبيع الفاسد الى البائع باى جهة كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط تعيين الدفع من حيث كونه وديعة او غصبا او بيعا فاسدا لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين على حكمه اقوى من ثبات الفرضية على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية اما اذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يناسب بمقابلة ايراد مسألة رد الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد و بكثرة اصول اى اذا شهد لقياس واحد اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول يترجح هذا على الاول والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة اوجه الشبه لشيء فان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعى انه ركن فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس اى اذا كان وصف يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعى انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قوله ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان يبين حكم تعارض الترجيحين فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان في الذات احق منه في الحال اى من الرجحان الحاصل في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها

نور الانوار

مبحث الاجتهاد

سوال جواب قوله فلا يناسب بمقابلة آه لان صوم الفرض لا يوجد في هذه الاشياء فلا يكون تخلف الحكم عن العلة فلا الزام

اقول في حله ولا نسلم ان التعليل بمجموع صوم الفرض لانه لو كان كذلك يلزم التعليل بالمركب وهو باطل عند الخصم بل التعليل بالفرض فقط باعتبار الوجهين احدهما ان الصوم مضاد الفرض اليه مصحح له فجعله علة للتعيين اولى والثانى ان الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات الثلاثة نهارا مع النية وهذا فعل العبد والتعيين ايضا فعل العبد فلو كان الصوم علة التعيين لزم علية فعل العبد لفعل العبد وهذا باطل بخلاف الفرض لانه فعل الفرض فلا يلزم ما ذكرنا

قوله والمراد بالاصل الخ جواب سوال وهو ان الاصول جمع الاصل وهو ما يبتنى عليه غيره وهو عين الدليل فيكون الترجيح بكثرة الادلة وهو باطل قوله ولا يكون هذا من قبيل كثرة الخ جواب سوال وهو ان الترجيح بكثرة المقيس عليه دال على الحكم فيكون الترجيح بكثرة الادلة القياسية وهو باطل ايضا وحاصل الجواب ان مبنى القياس على الجامع فيكون تعدد القياس بتعدد الجامع والتوحد بتوحده وههنا الجامع واحد وهو المسح في الخف والتيمم والجبيرة ايضا بين الاصول وبين كثرة اوجه شبهة الشيء مع الشيء فرق واضح عند الاصوليين وهو ان الاصل عبارة عن المعنى الواحد في المحال متعددة فيكون تعدد الاصول في باب القياس ككثرة الرواة في باب الحديث وهو سبب الترجيح فيكون التعلق ايضا لكن لا يعد كثرة الشبه عبارة عن تعدد المعنى في محل واحد هو باطل وقد بالغت في تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه قوله هو العكس جواب سوال مقدر تقريره انهم حصروا اقسام الترجيح في الاربعة بقوة الاثر وبقوة ثباته على الحكم المشهود به وبكثرة الاصول وبالعكس فالترجيح باطل عند العدم ان كان من اقسامها فالحصر بالاربعة باطل والا لم يكن لذكره ههنا فائدة ١٢

في الوجود ولا ظهور للتابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشي تفريع على المقاعدة المذكورة وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فانه ان نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان يأخذها المالك ويضمن النقصان وان نظر الى ان الطبخ والشي كانا من الغاصب ينبغي ان يأخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح واشار اليه المص بقوله وقال الشافعي رح صاحب الاصل هو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي رح على ظاهره وجرينا على الدقة ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال الترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي رح فمثال غلبة الاشباه قول الشافعية ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز اعطاء الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر وقد عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على

سوال جواب
قوله فانه ان نظر الخ و حاصل المذهبين ان الشافعي رح قاس هذه المسألة بمسألة خرق يسيرا فههنا لا ينقطع حق المالك فكذا هذا وابو حنيفة رح يقول ان هذه كمسئلة خرق انفه ههنا لا ينقطع حق المالك فهذا ايضا كذلك ولما كان كذلك فتعارض القياسين فرجح مذهب ابي حنيفة رح لان الوصف هو وجود الشيء على ما هو عليه بمنزلة الوجود والوجود الذي هو غير عما كان عليه بمنزلة الوصف و

النازل منزلة الشيء يعمل عمل ذلك الشيء و الوجود بوجه على الوصف كما هو ظاهر فكذا النازل منزلته ١٢

ولان الوصف بمنزلة النص في النص الخاص راجح عنده على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده او الثمنية وحدها قليل فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح للتاثير دون القلة والكثرة فرب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد اذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع بحث في انتقال المعلل الى كلام آخر بعد الزامه اى اذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على ما يفهم من كلام البعض كانت غاية ان يلجئ الى الانتقال اى غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع ما لا انه اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها العلة الاولى اعني التسليط على الاستهلاك البتة او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا قائل ايضا بموجبه اذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فحينئذ ينتقل المعلل من حكم الى حكم آخر بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان كذلك لما جاز فسخه لان نقصانا انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى اعني احتمال الكتابة للفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب نقصان مانع من الرق او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى كما في المسألة المذكورة بعينها

سوال جواب قوله على الاستهلاك البتة آه وهو ان الاكل يصدر عن الصبي بلا اختيار ومع ذلك انه وضع الوديعة اليه فيكون الاذن منه على الاستهلاك ١٢ ، ١٢

اذا قال السائل ان عندی هذا العقد لا یمنع من التکفیر بل لانه نقصان الرق یقول المعلل هذا عقد معاوضة بین العباد کسائر العقود فوجب ان لا یوجب نقصانا فی الرق مثله فهذا انتقال الی حکم آخر وعلة اخری کما تری او ینتقل من علة الی علة اخری لاثبات الحکم الاول لا لاثبات العلة الاولی ولو یوجد له نظیر فی المسائل الشرعیة ولهذا قال هذا الوجه صحیح الا الرابع لان الانتقال انما جوز لیکون مقاطع البحث فی مجلس المناظرة ولا یتم ذلک فی الرابع لان العلل غیر متناهیة فی نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الی العلل لاجل الحکم الاول بعینه لتسلسل الی ما لا یتناهی ثم اورد علی هذا ان ابراهیم قد انتقل الی علة اخری لاثبات الحکم الاول حیث حاجه نمرود اللعین لاثبات الاله فقال ابراهیم ربی الذی یحیی ویمیت قال نمرود انا احیی وامیت فامر باطلاق احد المسجونین وقتل الآخر فانتقل ابراهیم لاثبات الاله الی علة اخری وقال فان الله یاتی بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت نمرود وسلته فاجاب المص عنه بقوله ومحاجة الخلیل مع اللعین لیست من هذا القبیل لان الحجة الاولی کانت لازمة حقة ولکن لو یفهم اللعین مرادها فساغ للخلیل ان یقول هذا لیس باحیاء وامانة بل اطلاق وقتل علیک ان تمیت الحی بقبض الروح من غیر آلة وتحیی الموتی باعادة الحیوة فیهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه من الجهال فانهم کانوا اصحاب الظواهر لا ابناء ملون فی حقائق المعانی الدقیقة فضم الیها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لینقطع مجلس المناظرة ویعترفون بالعجز ثم لما فرغ المص عن بحث الادلة الاربعة اراد ان یبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلنا فیما سبق ان موضوع علم الاصول علی المذهب المختار هو الادلة والاحکام جمیعا فبعد الفراغ عن الاول شرع فی الثانی فقال **فصل** ثم جملة ما ثبت بالحجج التی سبق ذکرها علی باب القیاس یعنی الکتاب والسنة والاجماع شیئان

نور الانوار

مبحث الاجتهاد

شرح نور الانوار قمر الاقمار

سوال جواب قوله هذا عقد معاملة آه والفرق بین عقد المعاملة وبین عقد المعاوضة ان الاول عام لیشتمل البیع والاجارة والنکاح والثانی خاص یشتمل عقود المالیة فقط قوله الی ما لا ینتهی آه فیه اشارة الی ان اصطلاحات اهل المناظرة وآما هو عند طول البحث بالانتقال من علة الی علة اخری لا ثبات الحکم الشرعی بمنزلة الانتقال من بینة الی بینة لاثبات حقوق الناس هو مقبول بالاجماع قوله ولکن لو یفهم اللعین مرادها عبارة الشارح محمول علی القلب تقدیره فساغ للخلیل الی ان یفهم و لکن لا یفهم اللعین وفیه دفع الاعتراض وهو انه لما کان ملزما علیه لم قال انا احیی وامیت قوله فساغ ای جاز قوله للخلیل ان یقول الخ وان قال هذا القول یکون ملزما لکنه اذا قال صاحب النار الا انه انتقل دفعا للاشتباه من الجهال آه ایضا جواب سوال وهو انه لما کان حجة ملزمة علیه فلم انتقل من الحجة الاولی الی الاخری قوله قد قلت جواب سوال مقدر وهو انه قد قال فیما سبق ان موضوع بحث علم الاصول الادلة دون الاحکام وههنا الذکر الاحکام ١٢

نور الانوار
بحث الاحكام

الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا وانما هو للتعدية ولو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وبما يتعلق به الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذى يعلم من التوضيح فى ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما والاحكام صفة فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هى صفة الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب فى العزيمة والرخصة وهذا البحث بحث فعل المكلف يعنى المحكوم به ومبحث المحكوم عليه يأتى بعده فى بيان الاهلية والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القوم عن مسامحة اما الاحكام فانواع يعنى المحكوم به الذى هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما والا فالله تعالى عن ان ينتفع بشئ فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه لا بجهة التخليق لان الكل سواء فى ذلك والثانى حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث ازالة عار المقذوف ولكن حق الله غالب حتى لا يجرى فيه الارث والعفو وعند الشافعى حق العبد فيه غالب فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب

سوال جواب قوله وانما استثنيت القياس جواب عما يقال ان القياس داخل فى الادلة فلو استثنينا فاجاب الشارح رح بما ترى لما يرد على جوابه اعتراض وهو ان القياس لما لم يكن مثبتا بل هو معدل فلو يستثنى المصنف رح فاجاب الشارح رح بقوله ولو اريد حاصله ان الاثبات على نوعين بمعنى الخاص كالاثبات بالنظر الينا وبالنظر الى المجتهد فما قال الشارح رح بالنظر الى المجتهد وبالنظر اليه لم يكن مثبتا وما قال المصنف رح بالنظر الى معنى العام صادق وقوله صادقا لان القياس وان لم يكن مثبتا بالنظر الى المجتهد لكن مثبت بالنظر الينا فلهذا استثنى المصنف رح قوله والمراد بالاحكام جواب سوال وهو ان جعل ما يتعلق به الاحكام مقابلا للاحكام غير صحيح لان الاحكام جمع حكم وهو فى اصطلاح الاصوليين عبارة عن الاثر الثابت كما حقق صاحب المولوى فى بحث العام والاشك ان ما يتعلق به الاحكام ايضا اثر ثابت بالنص ورتب عليه وحاصل الجواب ان المراد بالاحكام التكليفية الذى يكون بتركه اثما وبفعله مثابا كالفرضية والوجوب والسنية والمراد بما يتعلق الاحكام العلة والسبب والشرط والعلامة ولا شك ايضا انه بينهما تقابلة فليتأمل قوله وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة الخ فى عبارة الشارح رح قلب لان قوله ان الحكم مفتقر الى قوله والمحكوم به فعل هذا المكلف الخ مقدم على قوله وقد ذكروا الى قوله الذى ثم قوله وقد ذكروا هذه الخ لان المشار اليه بهذه ليس الا القواعد التى ذكروا فى قوله ان الحكم فلابد من تقديم ثم قوله والذى يحصل ربط العبارة

لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى

ثمانية انواع عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه

وهى الصلوة والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه

وهو صحيح بدونها وهى اى العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعنى

ان فى مجموع الايمان وفروعه هذه الصلوة لا ان فى كل منهما هذه الثلثة

فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار والزوائد هى الفروع الباقية او

نقول الزوائد فى الايمان هى تكرار الشهادة والاصل فى الفروع الصلوة لانها

عماد الدين ثم الزكوة ملحقة بها لان نعمة المال فرع لنعمة البدن ثم الصوم لانه

شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما بينها اصول ولواحق وتمام الزوائد

هى نوافل العبادات وسننها وعقوبات كاملة فى كونها زاجرة كالحدود وهى حد

الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث

بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هى القصاص فى حقه وهذا قاصر منه

ولهذا يجرى به الصبى وحقوق دائرة بينهما اى بين العبادة والعقوبة كالكفارات

فان فيها معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام

والكسوة ومعنى العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على

افعال محرمة صدرت عن العباد وعبادة فيها معنى المؤنة اى المحنة والثقل

كصدقة الفطر فانها فى اصلها عبادة ملحقة بالزكوة ولهذا اشترط لها الاغناء

ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق عليه كنفسه واولاده

الصغار وعبيده المملوكين فانه لما امر بالنفقة والولاية وجب ان يمونهم بالصدقة

ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه فى نفسه مؤنة للارض

التى يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لا يسترد الارض منه واحالها بيد آخر

سوال جواب قوله يعنى ان فى مجموع الايمان وفروعه هذه آه دفع الوهم وهو ان الاصل واللواحق والزوائد يجرى فى كل واحد من الاصول والفروع فى خروج الجهاد العد...الا

وحاصل الجواب ان فى المجموع يجرى هذه الثلاثة ففى بعضها استقامة الثلاثة كما فى الايمان وفى بعضها استقامة الاثنين وفى لبعضها واحد ١٢

نور الانوار
مبحث الاحكام

ولكن فيها معنى العبادة وهو انه تصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم فحمل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والا استردها السلطان منه واحالها بيد آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه اداءه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى اخذه وقسمته من كان خليفة في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي ان يكون المصاب فيه وهو الغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا المعادن فانما اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى احل للواجد او للمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اي جنسها سواء كان حقا لله او للعبد لا المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا بان يقوم الاقرار مقامه في حق ثبوت احكامه كما في المكره على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام في الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا

سوال جواب قوله فحمل فعلهم جواب لما يقال وهو انه لا نسلم ان في العشر معنى العبادة لان ما خرج نماء الزراعة والزراعة كسب فترك الصلوة بسببه يكون حرا والحرام لا يصلح بطريق العبادة قوله ثم صار الاقرار اي صار الاقرار الصوري خلفا عن الاقرار والتصديق الواقع اي الثابت في نفس الامر فلا يرد ما قيل ان في خلفية الاقرار يلزم خلافة الشيء عن نفسه وهو باطل قوله وليس هذا خلفا عن خلف جواب سوال تقديره ان جعل تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين يستلزم اثبات خلف عن الخلف وهو شنيع فاجاب ما ترى ١٢

خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصعيد لكن البعض مرتب على البعض

وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلف

عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت به اباحة الصلوٰة الى غاية وجود الماء

وعند الشافعي ضروري اى لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوٰة لضرورة الاحتياج

فلا يجوز بتيمم واحد صلاتان مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدل

من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة

وابي يوسف لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب

خلفا عن الماء وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب

لا بين المؤثرين لان الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم

عند العجز عن الوضوء وتبتنى عليه اى على هذا الاختلاف المذكور مسألة امامة

المتيمم للمتوضئين لانه يجوز عند الشيخين فان التراب وان كان خلفا عن الماء لكن

التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر ايهما كان

ولا يجوز عند محمد وزفر لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن

المتوضى فلا يجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت

بالراى كما لا يثبت الاصل به وشرطه اى شرط كونه خلفا عدم الاصل في الحال على احتمال

الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل اولا فيصح الخلف اما اذا لم يحتمل الاصل الوجود

فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصح الخلف ايضا وتظهر

هذه اى ثمرة احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والحلف على مس السماء فان

في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور البر الذي هو الاصل فان زمان الماضي

قد فات عن الحالف فلا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء يتصور البر ويمكن

لان الانبياء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

ما التي هي خلف عن البر قوله هو الاصل اى في الحلف فان وضع الحلف للبر تم الافادة مولانا عبد العلي

سوال جواب قوله والخلافة لا تثبت آه جواب سوال وهو انه على هذا يلزم الابطال ورد اباطل قوله وشرطه جواب سوال وهو انه لما كان ثبوت الخلافة بالنص

او دلالة النص لا بالراى ثبت الكفارة في يمين الغموس لان النص جعل الكفارة خلفا عن اليمين مع انها لا تجب فيها فعلم ان الخلافة بالراى لا بالنص

نور الانوار
مبحث الاحكام

ظاهر في الحال فتجب الكفارة له واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل وهو ما يتعلق به الاحكام فاربعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم اى مفضيا اليه في الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف ذلك الى العلة ولا وجود كما يضاف ذلك الى الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بالواسطة ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه اى بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت مضافة الى السبب والحكم مضاف اليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سياتي كدلالة انسان على مال انسان او نفسه ليسرقه او ليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا لكن تخلل بين الدلالة و بين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل السارق المختار وقصده اذ لا يلزم ان من دله احد على فعل سوء يفعله المدلول البتة بل لعل الله يوفقه على تركه مع دلالته فان وقع منه السرقة او القتل لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب محض لا صاحب علة وعلى هذا فينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه مالا لانه صاحب سبب محض لكن افتى المتاخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة فيه واما المحرم الدال على صيد فانما ضمن قيمته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه بفعل الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم فان اضيفت العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اى الى السبب صار للسبب حكم العلل في وجوب الضمان عليه لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة

سوال جواب قوله وعلى هذا آه جواب سوال وهو ان الساعي اذا سعى الى السلطان الظالم في حق آخر حتى غرم كان الساعي ضامنا مع صاحب سبب المحض و هذا بعينه حاصل الاعتراض الثاني الذي دفعه الشارح بقوله واما المحرم آه والجواب ان كل واحد صار علة لفساد الزمان ۔ تمام شد

قمر الاقمار شرح نور الانوار

نور الانوار مبحث الاحكام

وهذا هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قول علة لاتضاف الى السبب
كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها في حالة السوق
والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق
والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احد سائقا وقائدا لها والعلة
ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدية
والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليهما فلا يحرم عن الميراث ولا يجب
عليه الكفارة والقصاص واليمين بالله تعالى بان يقول والله لا افعلن كذا او لا افعل كذا او
بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر يسمى سببا
مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب وانما كان سببا مجازا لان اليمين
شرعت للبر والبر لا يكون قط طريقا الى الكفارة في اليمين بالله والى الجزاء في اليمين
بغير الله لانه مانع من الحنث وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء
ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار
ما يؤول اليه وعند الشافعي اليمين بالله والمعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء
في الحال ولكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في الوجوه الفاسدة
ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو مجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة وعند
زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط الذي ذهب اليه
الشافعي والتفريط الذي ذهب اليه زفر وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر هي
ما ذكره بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال
لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت
بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد دخول الدار
لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر لان عنده لم يوجد قوله انت طالق

سوال جواب قوله لكن لما كان جواب سوال وهو ان اليمين لما لم يكن طريقا للكفارة فلا يصح تسميته سببا تسميته مجازا الشرطية المناسبة بين الموضوع له وغلاوة ١٢

نور الانوار
مبحث الاحكام

وقت التعليق الا مجازا محضا ليس له شوب الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا يبقى ببقائه لانه يمين ومحلها ذمة الحالف وهي موجودة فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه قال انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق وقت التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة فلابد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله انت طالق وهذا معنى قوله لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محل كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل والحاصل ان الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا كالمغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الضمان الى القيمة او المثل بعد الهلاك ولكن مع وجود المغصوب للغصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحكام فكذا للايجاب في عين حال التعليق شبهة التنجيز في اقتضاء المحل فعند فوات المحل يبطل وزفر لم يتنبه لهذا التدقيق وقاس المسألة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى انتهاء في المتنازع فيه اولى بان يقع الطلاق ح فاجاب عنه المص بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا لان ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية وشبهة التعليق بما له حكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل والايجاب المضاف سبب للحال مقابل للايجاب

سوال جواب قوله والايجاب المضاف آه جواب سوال وهو انه ينبغي ان لا يكون الاضافة الى الوقت نحو انت طالق غدا سببا في الحال ومتاخر الحكم لانه لما تاخر حكمه كان الايجاب بمنزلة العدم لان الشئ اذا تاخر عن الحكم كان كانه لم يوجد مع ان الايجاب المضاف ايضا معلق والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فلما لم يجعل الايجاب المعلق بالشرط سببا قبل وجود الشرط وجعل الايجاب المضاف الى الوقت سببا في الحال قبل مجئ الوقت حتى لو قال ان لم اطلقك فعبدي حر ثم قال انت طالق غدا لم يعتق لانعدام الشرط وهو عدم وقوع الطلاق في زمان يوجد بعد فراغ اليمين لانه وقع الطلاق حين فرغ عن اليمين لان الطلاق المضاف الى الوقت طلاق في الحال ١٢

المعلق يعنى ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق يكون سببا فى حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدًا سبب للحال لكن تاخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل فى الحقيقة وانما يعد سببا باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا فى اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذى يسمى سببا مجازيا فى السابق ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقيقى وسبب فى معنى العلة وسبب مجازى لان الايجاب المضاف من اقسام العلة فى الحقيقة والسبب الذى له شبهة العلة هو السبب المجازى بعينه والثانى العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء اى بلا واسطة احترازا عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثانى ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة فى الحكم والثالث ان تكون حكما بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة فى شئ واحد كان علة كاملة تامة والا فناقصة فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغى ان تكون الاقسام سبعة بهذه الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوصاف والثانى ما يكون اسما لا معنى ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما لا اسما ولا معنى فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف لكن المص لم يذكر ما هو معنى لا اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة

نور الانوار
مبحث الاحكام

سوال جواب قوله ومن ههنا اى لاجل ان شئال كل واحد منهما واحد قال بعضهم ١٢

فی حیز الاسباب ووصفا له شبهة العلل کما سنطلع علیه فی اثناء الکلام اذا عرفت هذا فالان نشرع علی ما قسمه المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنی وحکما کالبیع المطلق للملک ای العاری عن خیار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملک والملک مضاف الیه ومعنی لانه یؤثر فیه وهو مشروع لاجله وحکما لانه یثبت الملک عند وجوده بلا تراخ والثانی علة

اسما لا حکما ولا معنی کالایجاب المعلق بالشرط وهو الذی ادخله فیما سبق فی السبب المجازی مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له فی الشرع ویضاف الحکم الیه عند وجود الشرط ولیس علة حکما لان حکمه یتاخر الی وجود الشرط ولا معنی اذ لا تاثیر له فیه قبل وجود الشرط ومن

هذا القبیل الیمین بالله تعالی للکفارة علی ما تأولوا والثالث علة اسما ومعنی لا حکما کالبیع بشرط الخیار فانه علة للملک اسما لانه موضوع له ومعنی لانه هو المؤثر فی ثبوت الحکم لا حکما لان ثبوت الملک متاخر الی اسقاط الخیار والبیع الموقوف عطف علی البیع بشرط الخیار ومثال ثان له وهو ان یبیع مال غیره بغیر اجازته فانه علة اسما ومعنی

للملک لا حکما لتراخی الملک الی زمان اجازة المالک والایجاب المضاف الی وقت مثال ثالث له مثل قوله انت طالق غدا وهو الذی سبق فی اقسام السبب فانه ایضا علة اسما

ومعنی لوقوع الطلاق لا حکما لتاخره الی زمان اضیف الیه ونصاب الزکوة قبل مضی الحول مثال رابع له فانه ایضا علة اسما لانه وضع لوجوب الزکوة ویضاف الیه الوجوب بلا واسطة ومعنی لانه مؤثر فی وجوب الزکوة اذ الغناء یوجب الاحسان

وهو یحصل بالنصاب لا حکما لتاخر وجوب الاداء الی حولان الحول وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ایضا علة لملک المنفعة اسما لانه وضع له والحکم یضاف الیه ومعنی لانه مؤثر فیه ولهذا صح تعجیل الاجرة قبل العمل لا حکما لان حکمه وهو ملک المنافع یوجد شیئا فشیئا الی انقضاء الاجل وهی معدومة الآن والمعدوم لا یصح ان یکون محلا للملک فلا یکون

علة حکما والرابع علة فی حیز الاسباب یعنی لها شبه بالاسباب فهو تفسیر لما قبله وذکر المص له ثلثة امثلة فقال کشراء القریب فانه علة للملک والملک فی القریب علة للعتق فیکون العتق مضافا الی الاول بواسطة فمن حیث انه علة العلة کان علة ومن حیث انه توسط بینهما الواسطة کان شبیها بالاسباب ومرض الموت فانه علة لتعلق حق الورثة بالمال وهو علة لحجر المریض عن التبرع بما زاد علی الثلث فیکون کشراء القریب وربما یقال انه داخل فی العلة اسما ومعنی لا حکما فانه علة اسما لحجر المریض عن التبرعات لاضافة الحکم الیه ومعنی لکونه مؤثرا فی الحجر لا حکما لان الحجر لا یثبت الا اذا اتصل به الموت مستندا والتزکیة عند ابی حنیفة رح فانه علة للشهادة وهی علة للرجم فتکون علة العلة کشراء القریب فلو رجع المزکون بعد الرجم یضمنون الدیة عنده وعندهما لا یضمنون لانهم اثنوا علی الشهود خیرا ولا تعلق لهم بایجاب الحد قصدا وکما لو اثنوا علی المشهود علیه خیرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فکذا هذا وربما یقال انه علة معنی لا اسما ولا حکما للرجم فیکون مثالا للقسم ترکه المص ثم قال وکذا کل ما هو علة العلة فی کونها مشابهة للاسباب فهی ذو جهتین ولذا ذکرها فی السبب والعلة جمیعا والخامس وصف له شبهة العلل کاحد وصفی العلة التی رکبت من وصفین کالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما ومعنی وحکما وکل واحد منهما وحده له شبهة العلل ولیس بسبب محض غیر مؤثر فی المعلول والا لکان الجزء الآخر هو العلة لا المجموع وهو ور بما یقال انه علة معنی لا اسما ولا حکما فیکون مثالا ثانیا لقسم ترکه المص ولکن بقی قسم آخر ترکه المص بلا ذکر فی البین وهو علة حکما لا اسما ولا معنی وربما یقال انه داخل فی قسم الشرط الذی فی حکم العلل کحفر البئر وشق الزق والسادس علة معنی وحکما لا اسما کآخر وصفی العلة فانه هو المؤثر فی الحکم وعنده یوجد الحکم ولکنه لیس بموضوع للحکم بل الموضوع له هو المجموع وذلک کالقرابة والملک فان المجموع علة موضوع للعتق لکن المؤثر هو الجزء الاخیر فان کان الملک جزءا اخیرا بان اشتری

۲ المتاخر وجودا من وصفی العلة التی ترکبت منهما وهما مترتبان فی الوجود ۳۳ قوله فانه ای فان آخر وصفی العلة

سوال جواب قوله شبهة العلل ای لتاثیره لانه جزء مؤثر وجزء المؤثر مؤثر قوله ولیس بسبب محض جواب سوال وهو ان القدر مؤثر فی حرمة الربوا الفضل بواسطة الجنس والجنس مؤثر ایض فی حرمة الربوا بواسطة القدر ولیس واحد منهما مستفادا من الآخر حتی یکون علة العلة فیکون کل واحد منهما سببا ظاهرا ولیس له شبهة العلة کما قال المص قوله لکن آه اعتراض قوله وربما آه جواب قوله المقابل الذی هو القسم الآخر وهو الصنف الاول هذا دفع وهم وهو انه لما قال المص کاحد وصفی العلة فلا حاجة الی قوله کآخر وصفی العلة لان المراد باحدهما احدهما مطلقا سواء کان جزء الاول او الثانی وحاصله انه ذکره لا علی التعیین لکن المراد احدهما معین وهو الجزء الاول فان قیل الاول والثانی انما یتصور بالنسبة الی القرابة والملک ولا یتصور بالنسبة الی القدر والجنس لما کان کل واحد منهما لا یوجد فی الشیء الواحد بدون الآخر قلنا حر بؤل کلام المص بالتاویل الآخر وهو ان المراد من لفظ احد کالقدر بانفراده والجنس بانفراده ولا شک ان کلا منهما هو الاول من وصف الثانی ومقابل له ۱۲

قريب المحموم يكون هو المؤثر وان كانت القرابة جزء اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه او اخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة

معنى لا اسما ولا حكما كما نقلنا والسابع علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخصة

والحدث فان السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس ولكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا لخروجه غالبا اقيم مقامه ودار الحكم عليه والآن تمت اقسام العلة وقد علمت ما في بيانها من المسامحات الناشية

من فخر الاسلام والخلف تابع له ثم يقول المصنف وليس من صفة العلة الحقيقية

تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وهذا هو حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الشرعية التي تقارن الفعل ولا تتقدم وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فلا بد ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها مقارنة مع معلولها اتفاقا كحركة الاصابع مع حركة الخاتم واما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدم سواء عدت علة شرعية او عقلية وهي اما تمثيل او تنظير والتي تتقدم على الفعل هي بمعنى سلامة الآلات والاسباب عليها مدار التكليف الشرعي وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول هذا من تتمة مسائل العلة والسبب لم يميز في اقسامه الآتية بين الداعي والدليل فربما تفق فيها حال الداعي وربما اتفق فيها حال الدليل على ما ستعلم وذلك اي قيام الداعي والدليل اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل

نور الانوار

مبحث الاحكام

سوال جواب قوله من المسامحات المسامحة الاول انه ترك القسم السادس وذكر في موضع العلة في حيز الاسباب الثاني انه ترك القسم السابع وذكر في موضع ما فيه شبهة العلة والثالث انه ترك العلة حكما بالكلية اجيب عن الاول بانه ترك القسم السادس وهو ما يكون علة معنى لا اسما ولا حكما لانه دخل في الرابع في مثال الثالث وهو قوله والتزكية في باب الشهادة انه علة معنى لا اسما ولا حكما وايضا داخل في الخامس وهو قوله كالجرح وصفا للعلة في الربو لانه علة معنى لا اسما ولا حكما وعن الثالث هو انه ترك العلة حكما بالكلية في الامثلة لانه داخل في قسم الشرط الذي في حكم العلل فلذا لم يذكر في العلل قوله ولا تتقدم ١٢ هذا قياس للعلل الشرعية على العقلية لان الاصل وفاق الشرع بالعقل قوله اتفاقا لان الاصل تقديم الزمانية والرتبة معا الا انه لا يمكن ههنا لان العلة لا يخلو اما ان يكون باقيا اولا فان كان الاول فهو ليس الابقاء الاعتراض وهذا غير معقول واما الثاني فيلزم وجود المعلول بدون العلة وليس له نظير في الشرع بخلاف العلل الشرعية فانه في حكم الجوهر يوصف بالبقاء قوله الاعتراض لان الاصل وفاق العلل الشرعية للعقلية كما مر آنفا ولا بقاء فيه بل البقاء والحكم ان سلم فهو امر ضروري لفسخ العقود بالاقالة قوله واما تمثيل او نظير والفرق بينهما ان التمثيل ما يكون داخلا في الشيء والنظير ما يكون خارجا عن الشيء فلو كان الاستطاعة من العلة الشرعية يكون تمثيلا ولو كان من العلة الفعلية يكون نظيرا قوله والتي تتقدم جواب سوال وهو انكم قلتم ان الاستطاعة مقارنة مع الفعل فعلى هذا لا يكون العبد مكلفا قبله وليس الامر كذلك بل العبد مكلف قبله وحاصل الجواب ان الاستطاعة على نوعين حقيقي وهو ما يكون مقارنة مع الفعل ومجازي وهو ما يكون بمعنى سلامة الآلات والاسباب مدار التكليف على الثاني دون الاول قوله هذان مثالان وانما قال التشادح رد هذا القول للمسامحة لان مثال اقامة الدليل مقام المدلول الظاهر قائم مقام الحاجة الى الوطى اما السفر فليس بدليل على المشقة بل مفض الى

رحم الامة بماء الغير والاحتراز عنه واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولما كان ذلك امرا مخفيا لا يقف عليه كل احد ما لو يكن الحمل ثقيلا اقيم حدوث الملك واليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل هذا الحدث دليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان في بعض المواضع يتيقن بعدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او مشتراة من بين محرمها ونحوه لكن لو يعتبر هذا اليقين حكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد وغيره اى غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول في ثبوت النسب فههنا اقيم الداعي مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داع الى الدخول او للاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطى من النظر والقبلة واللمس فيقيمت مقام الوطى في الاستبراء وحرمة المصاهرة والاحرام والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا مثال لاقامة الداعي مقام المدعو او لدفع الحرج كما في السفر والطهر هذان مثالان لاقامة الدليل مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل دالا عليها وان لو يكن ثمه مشقة اصلا فيدار امر رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقة وان كان الباعث عليه في نفس الامر هو المشقة وهكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة الى الوطى وان لو تكن له حاجة اليه في القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه لان الطلاق لو يشرع الا في زمان كان محتاجا الى الوطى فيه ولهذا لو يشرع في وقت الحيض والطهر الذي وطيها فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال الاشخاص والناس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فتكون فائدته العلو بالمدلول لا غير ومن جملة امثلة اقامة الدليل مقام المدلول

نور الانوار

مبحث الاحكام

قمر الاقمار

قوله فائدته اى فائدة الدليل ١٢

الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة فى قول الرجل لامرأته ان كنت تحبينى فانت
طالق فقالت احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه
يقتصر على المجلس لانه مشبه بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط و
هو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احترز به عن العلة وينبغى ان يزاد عليه قوله
ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء هكذا قيل وهو خمسة بالاستقراء الاول
شرط محض لا يكون له تاثير فى الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار
بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثانى شرط
هو فى حكم العلل فى حق اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البئر فى الطريق
فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط فيه لان العلة فى الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل
الى السفل لكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البئر ازالة المانع ودفع المانع من
قبيل الشروط والمشى سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذى هو الشرط مقام العلة
فى حق الضمان اذا حفر فى غير ملكه واما ان حفر فى ملكه او القى الانسان نفسه عمدا فى
البئر فحينئذ لا ضمان على الحافر اصلا وشق الزق فانه شرط لسيلان ما فيه اذ الزق كان
مانعا وازالته شرط والعلة هى كونه مائعا لا يصلح ان يضاف الحكم اليه اذ هو امر جبلى للشئ
خلق عليه فاضيف الى الشرط ويكون صاحب الشرط ضامنا لتلف ما فيه ولنقصان الزق
ايضا والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذى تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل
مختار ويكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون ذلك الشرط سابقا على ذلك
الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعى كحفر البئر فانه فى حكم العلل وعما اذا
كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه منسوب الى الفتح فانه
ايضا فى حكم العلل عند محمد حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط
سابقا على العلة كدخول الدار فى قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو مؤخر عن تكلم قوله

نور الانوار

مبحث الاحکام

انت طالق فانه شرط محض داخل فى القسم الاول كما اذا حل قيد عبد فابق فانه شرط للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو فى حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالاباق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى السبب فانه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين فى حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذى يوجد اولا يكون شرطا اسما لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع الوجوه فلو وجد الشرطان فى الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجد فى الملك او وجد الاول فى الملك دون الثانى فلا شك انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثانى فى الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك وانما يحتاج اليه فى وقت التعليق وفى وقت نزول الجزاء واما فى ما بين ذلك فلا وعند زفر رح لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد فى الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان فى الزنا شرط للرجم فى معنى العلامة وقد عد هذا تارة فى الشرط وتارة فى العلامة على ما سيجئ ولذا لم يعده صاحب التوضيح من هذه الاقسام ثم انهم بينوا ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما فى معناه

نور الانوار
مبحث الاحكام

قمر الاقمار شرح نور الانوار

سوال جواب قيل والملك انما يحتاج الخ لان الملك فى الثانى ضرورى بوقوع الجزاء دون الاول فلا يصح قياس زفر رح لفوات المساواة ١٢

نور الانوار
مبحث الاحكام

على ما قال انما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط فقط او دلالة وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة اي الامرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ هي معرفة باللام فلما دخل وصف التزوج في المنكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بان يقول هذه المرأة التي اتزوج فهي طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ في التعريف من الوصف فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ونص الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او ان تزوجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين والرابع العلامة وهي ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غير ان يتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان في باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة فالتكليف شرط في سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما النعمة ههنا هي الاسلام والوطي بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير به الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتأخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة

نور الانوار شرح

لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان علامة لا شرطا يعنى اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اى سواء رجعوا وحدهم او مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشائخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدى منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وان رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم اصحاب علة فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابا الى انه شرط والجواب ان الاحصان علامة لا تصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان شهود العلة وهى الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان متعلقات الاحكام شرع فى بيان اهلية المحكوم عليه وهو المكلف ولما كان من العلوم ان اهلية لا تكون بدون العقل فلذا ابتدأ بذكر العقل فقال

فصل فى بيان الاهلية

والعقل معتبر لاثبات الاهلية اذ لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وقد مر تفسيره فى السنة وانه خلق متفاوتا فالاكثر منهم عقلا الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفى كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوجد الف منهم بواحد وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير ولكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل ثم اختلفوا فى اعتباره وعدمه فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا يفهم حسن شئ

سوال جواب قوله وهى الزنا صالحة للاضافة اى مانعة لاضافة الحكم اليه اى مشهود الشرط لان الشرط يكون بمعنى العلامة كما فى قوله تعالى جاء اشراطها اى علامة القيامة لا يصلح لاضافة الحكم اليه بدون ملاحظة وجود الحكم عند وجوده وهذا تفريع آخر من الشارح رح وليس بناء على التفريع الاول و لما كان كذلك فلا يرد انه لا يصح قول المص الاضافة لان شهود الزنا لو رجع عن الشهادة فكيف يصح الاضافة ووجه الاحسن فى هذا المقام ما قال صاحب المولوى فالاحصان مع كونه شرطا عند المتقدمين غير صالح للاضافة لان الاحصان عبارة من الخصلات الحميدة فلا يجوز اضافة الحد الذى هو عقوبة اليه قوله وانه خلق متفاوتا هذا ولما قال المعتزلة ان العقل غير متفاوتة لان مدار التكليف والذى غير متفاوتة قال الملا دايم كذلك فالمص رد قول المعتزلة وان لم يكن غرضه هذا فلا وجه لذكر هذه العبارة فى هذا المقام لان مناسبة العبارة بالعقل معتبر لاثبات الاهلية وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا ١٢

نور الانوار

مبحث الاهلية

وقبح وايجاب وتحريم ولا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي ره احتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلو لم يرد الشرع بما لا بد للعقل مثل معرفة الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك بقصة ابرهيم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول بالعقل قبل الوحي لانه قال اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان وان لم يرد عليه السمع ومن لم تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروي عن ابي حنيفة ره وعن الشيخ ابي منصور ره ايضا وح لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التخريج وهو ان العقل موجب عندهم ومعرف عندنا لكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة ره ما ذكره المص بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا واذا لم يصادف مدة يمكن فيها من التامل والاستدلال واذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي غيره فمفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك

سوال جواب قوله حتى نبعث رسولا والجواب عنه انه يحتمل ان يراد من العذاب المعنى العذاب الدنيوي فلا ينهض حجة او نقول المراد منها التعذيب بما لا يتوقف الا بالسمع ونحن نقول به كما اذا اسلم في دار الحرب لم يبلغه السمع فانه لا يكون معذبا على ترك الشرائع كالصلوة والزكوة لان العقل لا ابتداء ١٢

نور الانوار

مبحث الاهلية

او اعتقد الشرك ولو تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ولو لم يوجد و لهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهي عبارة عن العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد له ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء على ذلك العهد الماضي ما دام لم يولد كان جزء من الام يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي له وان كانت صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب واذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه ينبغي ان يراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والايلام دون الحد ودون حرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله تعالى خارجة عنها واما ضربه عند اساءة الادب فمن باب التاديب لا من انواع الجزاء وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول

بحكمه كالعشر والخراج فانهما فى الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما وانما المقصود منهما المال واداء الولى فى ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك فى الصبى والمقصود من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك والنوع الثانى اهلية اداء وهى نوعان قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل وهى بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان فى اول احواله عديم القدرتين ولكن له استعداد هما فتحصل له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبى العاقل فان بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا وتبتنى عليها اى على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو ادى يكون صحيحا وان لم يجب عليه وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويبتنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف ولما لم يكن ادراك كمال الابعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذى يعتدل عنده العقل فى الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة فى هذا الباب اى باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التى ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار المص اليها على الترتيب فقال فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته من الصبى بلا لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بصحته لان عليا رض افتخر بذلك وقال شعر

سبقتكم الى الاسلام طرا ... غلاما ما بلغت اوان حلمى

وعند الشافعى لا يصح ايمانه قبل البلوغ فى احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر وان صح

فی حق احکام الآخرة لانه محض نفع فی حقه انما قلنا بلا لزوم اداء لانه لو استوصف الصبی ولم یصف الاسلام بعد ما عقل لو تبن امرأته ولو لزمه الاداء لکان امتناعه کفرا وان کان قبیحا لا یحتمل غیره کالکفر لا یجعل عفوا وهذا هو القسم الثانی والمراد بالکفر هو الردة یعنی لو ارتد الصبی تعتبر ردته عند ابی حنیفة ومحمد رح فی حق احکام الدنیا والآخرة حتی تبین منه امرأته ولا یرث من اقاربه المسلمین ولکن لا یقتل لانه لو توجه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد یهدر دمه ولا یجب علیه شیئ کالمرتد وعند ابی یوسف رح والشافعی رح لا تصح ردته فی حق احکام الدنیا لانها ضرر محض وانما حکمنا بصحة اسلامه لکونه نفعا محضا وما هو دائر بین الامرین ای بین کونه حسنا فی زمان وقبیحا فی زمان وهذا هو القسم الثالث کالصلوة ونحوها یصح منه الاداء من غیر لزوم وعهدة وضمان فان شرع فیه لا یجب لقامه والمضی فیه وان افسده لا یجب علیه القضاء وفی صحة هذا الاداء بلا لزوم علیه نفع محض له من حیث انه یعتاد اداءها فلا یشق ذلک بعد البلوغ وما کان من غیر حقوق الله تع ان کان نفعا محضا کقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته ای مباشرة الصبی من غیر رضاء الولی واذنه وهذا هو القسم الرابع وفی الضرر المحض الذی لا یشوبه نفع دنیاوی کالطلاق والوصیة ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض یبطل اصلا فان فیها ازالة ملک من غیر نفع یعود الیه ولکن قال شمس الائمة ان طلاق الصبی واقع اذا دعت الیه حاجة الا تری انه اذا اسلمت امرأته یعرض علیه الاسلام فان ابی فرق بینهما وهو طلاق عند ابی حنیفة ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بینه وبین امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا کان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفریق کان ذلک طلاقا عند البعض فعلم ان حکم الطلاق ثابت فی حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس منه ثم القسم السادس هو قوله وفی الدائر بینهما ای بین النفع والضرر کالبیع ونحوه یملکه برای الولی فان البیع ونحوه من المعاملات

نور الانوار
شرح قمر الاقمار مع سوال جواب
مبحث الاهلیة

ان كان دائرا ما كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وايضا هو سالب وجالب فلا بد
ان ينضم اليه رأي الولي حتى تترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن
الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فانه لا يكون
كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي
فعن ابي حنيفة رح روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال
الشافعي رح كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي
فيه كالاسلام والبيع فانه يصير مسلما باسلام ابيه ويتولى الولي بيع ماله وشراءه فتعتبر
فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية
فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية باعمال البر لانه يستغني عن
المال بعد الموت وعندنا هي باطلة لانها ضرر محض وازالة للملك بطريق التبرع سواء
كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده واختيار احد الابوين وذلك
فيما اذا وقعت الفرقة بين الابوين وخلصت الام عن حق الحضانة الى سبع سنين
فبعد ذلك يخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عم خير غلاما بين الابوين و
هذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا
ليس كذلك بل يقيم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند
الام لتعلم احكام الحيض وتخيير النبي عم كان لاجل دعائه بالانظر فوفق الاختيار
الانفع له ولما فرغ عن بيان الاهلية شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية
فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل
الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان و
النوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت ويعد ثانيا المكتسب الذي
ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفه والسفر والخطأ والاكراه

وإذا عرفت هذا فالآن يذكر أنواع السماوي فيقول وهو الصغر إنما ذكره في
الأمور المعارضة مع أنه ثابت بأصل الخلقة لأنه ليس بداخل في ماهية الإنسان
ولأن آدم خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا في أولاده وهو في أول أحواله
كالجنون بل أدنى حالا منه ألا ترى أنه إذا أسلمت امرأة الصبي لا يعرض الإسلام
على أبويه بل يؤخر إلى أن يعقل الصبي بنفسه فيعرض عليه وإذا أسلمت امرأة
المجنون يعرض الإسلام على أبويه فإن أسلم أحدهما يحكم بإسلام المجنون تبعا و
إن أبيا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تأخير العرض لأن الجنون لا
نهاية له فيلزم الإضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وذا لا يجوز لكنه إذا عقل أي
صار عاقلا فقد أصاب ضربا من أهلية الأداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء
صغره وهو عذر فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات
وكالحدود والكفارات فإنها تحتمل السقوط بالأعذار وتحتمل النسخ والتنبه بل في نفسها
ولا تسقط عنه فرضية الإيمان حتى إذا أداه كان فرضا فيترتب عليه الأحكام
المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث
منها وجريان الإرث بينه وبين أقاربه المسلمين ووضع عنه إلزام الأداء أي
رفع عن الصبي إلزام أداء الإيمان فلو لم يقر في أوان الصبا أو لم يعد كلمة الشهادة
بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الأمر أن توضع عنه العهدة أي خلص الأمر الكلي
في باب الصغر وحاصل أحكامه أن تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعني ما سوى
الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة ومطالبة
وله ما لا عهدة فيه أي جاز للصبي ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوهما
فيه نفع محض قد مر هذا في بيان الأهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا
تفريع على قوله أن توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا أو خطأ لا يحرم

نور الانوار
شرح منار الانوار مع سوال جواب
مبحث الاهلية

قمر الاقمار

لانه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبى و اورد عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغى
ان يحرم عن الميراث بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان
الميراث بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافى اهلية
الميراث من المسلم الحر والجنون عطف على قوله الصغر وهو آفة تخل بالدماغ بحيث
يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف فى اعضائه وتسقط به
العبادات المحتملة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة الاقارب والدية كما فى الصبى
بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع فى حقه لكنه اذا لم يمتد
الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم اذ لا حرج فى
قضاء القليل وهذا فى الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن واما فى الجنون الاصلى
بان بلغ مجنونا فعند ابى يوسف رح هو بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضى الشهر فى الصوم
او قبل تمام يوم وليلة فى الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد رح هو بمنزلة العارض
فيجب عليه القضاء وقيل الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتنى
عليه وجوب القضاء وعدمه ولما كان ذلك امرا غير مضبوط بين ضابطة بالحرج فى
كل العبادات فقال وحد الامتداد فى الصلوة ان يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار
الصلوة عند محمد رح يعنى ما لم تصر الصلوة ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار
الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق فى اليوم الثانى بعد الزوال لا
قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه
القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوة ستا فيدخل فى حد التكرار
وفى الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق فى جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه
القضاء فى ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلوانى انه لو كان مفيقا فى اول ليلة
من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقى الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه

نور الانوار
بحث الاهلية

فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان فلو كان قبل
الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول
لانها لا تدخل في حد التكرار ما لم تدخل السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول
مقام الكل تيسيرا او دفعا للحرج في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو
آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام
العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل على ما
قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته
واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي
لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراءه بدون
اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة
اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يواخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الاموال
فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا
او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق
جبر ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او
معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وهو
موقوف على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات
ولا تثبت في حق العقوبات ويولى عنه كما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه
ولا يلي على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك
والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور
كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم والاغماء وهو لا ينافي الوجوب
في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء لكنه اذا

كان غالبا كما فى الصوم والتسمية فى الذبيحة وسلام الناسى يكون عفوا ففى الصوم يميل النفس بالطبع الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيانا فيعفى ولا يفسد صومه وفى الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفا يتنفر الطبع عنه وتتغير حالته فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفى سلام الناسى تشتبه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيسلم بالنسيان فيعفى ما لم يتكلم فيه وانما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام فى الصلوة ناسيا لانه لا يغلب فيهما ذلك اذ حالة الصلوة وهيأتها مذكرة لها فلا النسيان فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذرا فى حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان و النوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال القدرة تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب ولا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب فى حقه فان انتبه فى الوقت يؤدى والا يقضى ولينافى الاختيار حتى بطلت عبارته فى الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد فى النوم لا يثبت حكم شئ منه ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته فى الصلوة حكم فاذا قرأ النائم فى صلوته لم تصح قراءته ولا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار هكذا اذا تكلم فى الصلوة لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه فى الصلوة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للامتياز فقال وهو ضرب مرض فوت قوة يضعف القوى ولا يزيل الحجى اى العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت عبارته بل اشد منه اى بل الاغماء اشد من النوم فى فوت الاختيار فكان حدثا بكل حال اى سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا اما اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقد يحتمل الامتداد

وان كان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم في وجوب قضاء

الصلوة وان امتد فيلحق بالجنون فيسقط به الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة

باعتبار الصلوة عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي

اذا اغمى عليه وقت صلوة كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد

وعدمه وان عمار بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمى عليه اكثر من

يوم وليلة فلم يقض الصلوة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمى عليه في

جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء واذا كان امتداده في الصوم

نادرا ففي الزكوة اولى ان يندر واستغراق الحول والرق عطف على ما قبله وهو عجز

حكمي اى بحكم الشرع وهو عاجز لا يقدر على التصرفات وان كان بحسب الحس اقوى

واجسم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى فجعلهم

الله تعالى عبيد عبيده وهذا في الاصل اى اصل وضعه وابتدائه اذ الرق لا ترد ابتداء

الا على الكفار ثم بعد ذلك وان اسلم يبقى عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه الا بالعتق كالخراج

لا يثبت ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج يبقى الخراج

على حاله ولا يتغير واليه اشار بقوله لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اى صار في

البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء بل يصير المرء عرضة

للتملك والابتذال اى بسبب هذا الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة

في الاصل خرقة القصاب التي يمسح بها سوسيه وهو وصف لا يتجزأ ثبوتا وزوالا لانه حق الله

تعالى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض بخلاف الملك لانه

لسانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا وثبوتا فان الرجل لو باع عبدا من اثنين

جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك له في النصف الآخر بالاجماع وهو

اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق

نور الانوار
شرح قمر الاقمار سوال جواب
مبحث الاهلية

له قوله وان كان الاصل آه كلمة ان وصلية اى ان كان الاصل ... فيسقط اى بالامتداد الاداء والاداء وهو مقصود ... القضاء فانه اذا اسقط الاداء سقط القضاء ... عن الوجوب ... فيلحق بالجنون ... القضاء وفرق بين النوم والاغماء ... ع قوله لان النوم عن اختيار والاغماء عن غير اختيار ...

له قوله فجعلهم آه ... وصلية ... له قوله واجسم ... له قوله كالخراج اى ... ارض خراج يبقى الخراج ...

له قوله عرضة ... له قوله خرقة القصاب ... له قوله فلا يصح ... له قوله من اثنين ... له قوله جاز بالاجماع ... له قوله وهو اعم ... ١٢ منه

كالعتق الذى هو ضده فانه ايضا لايقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والولاية من الشهادة والقضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما اى عند ابى يوسف ومحمد ايضا لايتجزا لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثره فلوكان الاعتاق متجزيا واعتق البعض فلايخلو اما ان يثبت العتق فى الكل فيلزم الاثر بدون المؤثر اولم يثبت العتق فى شئ فيلزم المؤثر بدون الاثر او يثبت العتق فى البعض فيلزم تجزى العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر والمؤثر بدون الاثر او تجزى العتق وفى بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزى العتق وتحريره لايخلو عن تمحل وقال ابو حنيفة انه ازالة للملك وهو متجزئ لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجه ما قلتم وذلك لان المعتق لايتصرف الا فيما هو خالص حقه وحقه هو الملك القابل للتجزى دون الرق والعتق الذى هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك يزول الرق وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق ينافى مالكية المال لقيام المملوكية فيه حال كونه مالا فلا تجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز وقيل فيه بحث لانه لم لايجوز ان يجتمعا فيه من جهتين مختلفين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية حتى لايملك العبد والمكاتب التسرى اى الاخذ بالسرية وهى الامة التى بوأها واعدها للوطى وان اذن لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه صار احق بمكاسبه فيوهم ذلك جواز التسرى فازال الوهم بذكره ولا تصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى ولا تكون لهما قدرة على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن عن الاداء ولاينافى مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لان قضاء شهوة الفرج نوض ولا سبيل الى التسرى فتعين النكاح ولكنه موقوف على رضاء المولى

نور الانوار
شرح نور الانوار مع سوال جواب
مبحث الاهلية

لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار المولى فلا بد من رضائه وكذا هو

والك لدمه لانه محتاج الى البقاء وانتفاء الآية ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه

وصح اقرار العبد بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وبينا في كمال الحال في اهلية

الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية والحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب

عليه دين ما لم يعتق او لم يكاتب ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء

مثل ما حل للحر فان للحر ان ينكح اربع نساء وللرقيق نصف ذلك وانه اي الرق لا يؤثر

في عصمة الدم اي لذاته عصمة الدم بل دمه معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة

المؤثمة بالايمان اي من كان مؤمنا يستحق الاثم قاتله فيجب الكفارة عليه والمقومة

بداره اي العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار الايمان فمن قتل من المسلمين في

دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر

الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص اذ ليس له

الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين كالحر

اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى

محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيه اما بالاسلام او بقبول الذمة و

انما يؤثر في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة

آلاف درهم ينبغي ان ينقص منه عشرة دراهم حطا للمرتبة عن مرتبة الحر ولهذا

اي لكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذ قد وجد المساواة

في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص والكرامات المخصوصة زائدة في الحر

لا يتعلق بها القصاص كما يجري ذلك فيما بين الذكر والانثى وان كان ينقص

بدل دمها عن بدل دم الذكر وعند الشافعي لا يقتل الحر بالعبد لعدم

اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة

شرح نور الانوار مع سوال جواب

بحث الاهلية

وصح امان المأذون عطف على قوله يقتل اى ولاجل كون العبد مثل الحر فى العصمة صح
امان المأذون بالقتال لا المأذون فى التجارة للكفار لان لما اذنه المولى بالقتال صار
شريكا فى الغنيمة فالامان تصرف فى حق نفسه فصلا ثم يكون فى حق غيره ضمنا وانما
قيد بالمأذون لان فى امان المحجور خلافا فعند ابى حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له فى الجهاد
حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعى يصح امانه لانه مسلم من
اهل نصرة الدين ولعل فيه يكون مصلحة للمسلمين واقراره بالحدود والقصاص
اى صح اقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان يشترك
فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير ملاقيا حق نفسه الذى هو الدم وان كان اتلاف
مالية المولى بطريق الضمن وبالسرقة المستهلكة او القائمة فيجب القطع فى المستهلكة
ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال فى القائمة الى المسروق منه و
يقطع وهذا كله فى المأذون وفى المحجور اختلاف اى ان اقر العبد المحجور بالسرقة فان
كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد وان
كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابى حنيفة يقطع ويرد وعند ابى يوسف يقطع ولا يرد
ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد
الاعتاق ودلائل الكل فى كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله وهو حالة
للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافى اهلية الحكم والعبارة اى يكون
اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقه و
سائر ما يتعلق بعبارته ولكنه لما كان سبب الموت وانه اى والحال ان الموت عجز
خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة
فيصلى قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان
الموت علة الخلافة اى خلافة الوارث والغرماء فى ماله كان المرض من اسباب تعلق حق

نور الانوار
شرح قمر الاقمار مع سوال
جواب
بحث الاهلية

الوارث والغريم عله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة للحق اى حق الغريم والوارث ويكون المريض محجورا من قدر الدين الذى هو حق للغريم ومن الثلثين الذى هو حق الوارث لكن لا مطلقا بل اذا اتصل بالموت ويموت من ذلك المرض فح يظهر كونه محجورا ولكن يكون مستندا الى اوله اى يقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى انما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير و لا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل منها فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك فى الحال ليس فى صحة هذا التصرف فى الحال ضرر لاحد فينبغى ان يصح ح ثم ينقض ان احتيج اليه اى الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا العتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات و بعد الموت يكون حرا و يسعى فى قيمته الغرماء والورثة واما ان كان فى المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال لعدم تعلق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان الاعتاق لا ينفذ فى الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ومع ذلك جوزتم اعتاق الراهن عبدا مرهونا يتعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق المرتهن فى اليد دون الرقبة اذ فى الرقبة يبقى حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنى عليه والحيض والنفاس معطوف على ماقبله ذكرهما بعد المرض لاتصالهما به من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغى ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم

نور الانوار
شرح تمر الاقمار مع سوال جواب
بحث الاهلية

نور الانوار شرح منار الانوار مع سوال جواب

مبحث الاهلية

لكن الطهارة للصلوة شرط وفى فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما وافق فيه القياس النقل وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فينبغى ان يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص وقد تقرر ههنا ان لا تؤدى الصلوة والصوم فى حالة الحيض والنفاس فاذن لابد ان يفرق بين قضائهما وهو ان شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج فى قضائه اذ قضاء صوم عشرة ايام فى ما بين احد عشر شهرا مما لا يضيق وان فرض ان يستوعب النفاس شهر رمضان بكامله فمع انه نادر لا يناط به احكام الشرع ايضا لا حرج فيه اذ قضاء صوم شهر واحد فى احد عشر شهرا مما لا حرج فيه بخلاف الصلوة فان فى قضاء صلوة عشرة ايام فى كل عشرين يوما مما يفضى الى الحرج غالبا فلهذا انتفى

والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة السماوية وانه ينافى الاهلية فى احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه وانما خص الزكوة اولا فعالهم من يتوهم انها عبادة مالية لا يتعلق بفعل الميت فيؤديها الولى كما زعم الشافعى وذلك لانها عبادة لابد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهى تساوى الصلوة والصوم فى البطلان وانما يبقى عليه المأثم لا غير فان شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذب به بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تعالى واما حق العباد فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستاجر يتعلق به حق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشترى والوديعة يتعلق بها حق المودع فان هذه الاعيان يأخذها صاحب الحق او لا من غير ان تدخل فى التركة وتقسم على الغرماء والورثة وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها اى الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة

الكفيل يعني مالم يترك مالاً او كفيلاً من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب من اولاده وانما يأخذ في الاخرة ولهذا اي لاجل انه لا يبقى في ذمته دين قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق له كفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه وبخلاف ما اذا تبرع بقضاء دينه انسان بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما بطل في الاخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لوجود المانع في حقه وزواله في حق الكفيل واشار اليه الثاني بقوله وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت بقي له ما تقضى به الحاجة ولذلك قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان روحه اليه ينتشي بغنائهم ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة لخيره الى من يتصل به نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا نسب او سبب يعني يوضع في بيت المال تقضى به حوائج المسلمين ولهذا اي ولان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى بقي المكاتب حيا يؤدي الكتابة الى ورثته حينئذ

نور الانوار شرح قمر الاقمار مع سوال جواب

مبحث الاهلية

المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال واف لبدل الكتابة وبقى المولى حيا يؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقى عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون فى حال الكتابة ويعتق هو فى اخر جزء من اجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغى لاولاده ان يكسبوا الوفاء ويؤدوه الى المولى وقلنا معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى العدة والمالك هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها وقال الشافعى يغسلها زوجها كما تغسل هى زوجها لقوله عليه السلام لعائشة رضـ لو مت لغسلتك والجواب ان معنى لغسلتك لقمت باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما تقضى به الحاجة يعنى يبقى للميت ما تقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام وقع مبتدأ وخبرا انما اورده بتقريب ما تقضى به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته لانه شرع عقوبة لدرك الثأر وهو تشفى الصدر للاولياء بدفع شر القاتل ووقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لا انه يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته فكانت الجناية واقعة فى حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث اى لا يثبت على وجه تجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض درك ثأرهم ولكن لما كان معنى واحدا لا يحتمل التجزى ثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية الانكاح للاخوة ولهذا لو استوفى الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما اذا كان

احد الكبيرين غائبا فانه لا يجوز للحاضر ان يستوفى لان احتمال عفو الغائب راجح
واحتمال توهم عفو الصغير بعد البلوغ نادر فلا يعتبر وعندهما يثبت القصاص للورثة
بطريق الارث لا بطريق الابتداء وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا
واقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج الغائب الى اعادة البينة عند حضوره لان الكل
مستقل في هذا الباب لا يقضى بالقصاص لاحد حتى يجتمعا وعندهما لما كان موروثا
لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما عن الميت
فلا يجب اعادتها واذا انقلب اى القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا
فيكون حكمه حكم الاموال حتى تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه وينتصب احد
الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة لان الدية خلف عن القصاص
والخلف قد يفارق الاصل في الاحكام كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب
القصاص للزوجين كما في الدية فينبغي ان تقتص لمرأة من الزوج والزوج من المرأة
ولكن عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق
الارث وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت و
الزوجية تنقطع به ولنا انه امر بتوريث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها
اشيم وله اى للميت حكم الاحياء في احكام الآخرة لان القبر للميت كالمهد للطفل
فما يجب له على الغير او يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم وما تلقاه من ثواب او عقاب
بواسطة الطاعات والمعاصى كلها يجد الميت في القبر ويدرك كالحي واذا فرغنا
عن الامور المعترضة السماوية شرعنا في بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله
ومكتسب عطف على قوله سماوى وهو ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله
هذه انواع الاول الجهل الذى هو ضد العلم وانما عده من الامور المعترضة مع كونه اصلا في الانسان
لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل ترك
اكتسابه بالجهل اختياريا وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد
وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذرا في الآخرة وان كان

نور الانوار
شرح قمر الاقمار مع سوال جواب
مبحث الاهلية

قوله وان كان الخ كلمة ان وصلية ١٢
بيان لفائدة قيد الآخرة ١٢
قمر الاقمار

يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل اذ قبل الذمة وجهل صاحب الهوى في صفات الله

واحكام الآخرة كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة وجهل الباغي

بإطاعة الامام الحق متمسكا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن

له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واما اذا كان له منعة فلا يؤخذ

بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده

الكتاب كجهل الشافعي في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا

فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المشهورة كالفتوى ببيع

امهات الاولاد ونحوه فالجهل بفتوى بيع امهات الاولاد جهل من داود الاصفهاني و

تابعيه حيث ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهو مخالف للحديث المشهور اعني قوله لامرأة ولدت من سيدها هي معتقة عن دبر منه والجهل

في نحوه كجهل الشافعي في جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله

البينة على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية وقد نقلنا كل هذا على

نحو ما قال اسلافنا وان كنا لم نجترء عليه والثاني الجهل في مواضع الاجتهاد الصحيح

او في موضع الشبهة وانه يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم الصائم اذا افطر

عمدا بعد الحجامة على ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة

لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله افطر

الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف

تاويله تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه واما اذا استفتى فقيها يعتمد على

فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده على ظن انها

تحل له فان الحد لا يلزمه لان ظن في موضع الشبهة اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة فتصير شبهة

ان ينتفع احدهما بمال الآخر واما اذا ظن انها لم تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده فانها تحل

بكل حال سواء ظن انها تحل له او لا بخلاف جارية اخيه فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط

نور الانوار
شرح قمر الاقمار مع سوال
جواب

مبحث الاهلية

سوال جواب قوله وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال اسلافنا وان كنا لم نجترء عليه سوال هو ان اثبات الجهل بمخالفة الكتاب في الاجتهاد ليس الا نسبة الجهل الى السلف وهو موجب التضليل قوله وان كنا لم نجترء
لنا وجه الخطأ بخلاف السلف لانه لا يظهر لنا وجه الخطاء فلهذا انسب اليه ١٢

الجہل عذرا لان الاملاک متباینۃ عادۃ والثالث الجہل فی دار الحرب من مسلم لم یہاجر الینا بالشرائع والعبادات فانہ یکون عذرا حتی لو لم یصل ولم یصم مدۃ لم تبلغہ الدعوۃ لا یجب قضاؤہما لان دار الحرب لیست بمحل لشہرۃ احکام الاسلام بخلاف الذمی اذا اسلم فی دار الاسلام فان جہلہ بالشرائع لا یکون عذرا اذ یمکنہ السؤال عن احکام الاسلام فیجب علیہ قضاء الصلوۃ والصوم من وقت الاسلام ویلحق بہ ای بجہل من اسلم فی دار الحرب فی کونہ عذرا جہل الشفیع بالبیع فانہ اذا لم یعلم بالبیع فسکوتہ عن طلب الشفعۃ یکون عذرا لا یبطلہا وبعد ما علم بہ لا یکون سکوتہ عذرا بل تبطل بہ الشفعۃ وجہل الامۃ بالاعتاق او بالخیار فانہ یکون عذرا فی السکوت یعنی اذا اعتقت الامۃ المنکوحۃ یثبت لہا الخیار بین ان تبقی تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاہا الخیار کان جہلہا عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسألۃ الخیار یکون لہا الخیار الآن لان المولی یستبد بالاعتاق ولعلہ لم یخبرہا بہ ولانہا مشغولۃ بخدمۃ مولاہا فلا تتفرغ لمعرفۃ احکام الشرع التی من جملتہا الخیار وجہل البکر بانکاح الولی فانہ یکون ایضا عذرا فی السکوت یعنی اذا زوج الصغیر او الصغیرۃ غیر الاب او الجد یصح النکاح ویثبت لہما الخیار بعد البلوغ فان جہلا بخبر النکاح یکون عذرا حتی یعلما وان علما بالنکاح ولم یعلما بان الشرع خیرہما لا یکون عذرا لان الدار دار اسلام والعلم من التعلم ممکن فلا یعد ہذا الجہل عذرا وجہل الوکیل والماذون بالاطلاق وضدہ فان الوکیل والماذون اذا لم یعلما بالاطلاق ای بالوکالۃ والاذن وضدہ ای بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر الیہما فہذا الجہل منہما یکون عذرا فلم ینفذ تصرفہما علی الموکل والمولی فی الصورۃ الاولی لانہما لم یعلما بامرہما وینفذ تصرفہما علیہما فی الصورۃ الثانیۃ لانہما لم یعلما بحجرہما والسکر عطف علی الجہل فہو ان کان من مباح ای حصل من شرب شیء مباح کشرب الدواء المسکر مثل البنج والافیون علی رأی المتقدمین دون المتأخرین وشرب المکرہ والمضطر ای شرب المکرہ بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش

مبحث الاہلیۃ

قمر الاقمار شرح نور الانوار

اياه فهو كالاغماء يعني يجعل مانعا فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات
كالاغماء كذلك وان كان من محظور اى حصل من شرب شئ محرم كالخمر والسكر
ونحوه فلا ينافى الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا
فى حال السكر فهو المطلوب انه لا ينافى الخطاب وان كان فى حال الصحو فهو مستزاد بصير المعنى
اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقولك للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو اضافة الخطاب الى
حال منافية له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع
والشراء والاقارير زجرا له عن ارتكاب المنهى عنه وتنبيها له على ان مثل هذا السكر المحرم
لا يكون عذرا له فى ابطال احكام الشرع الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا
ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو
غير معتقد لما يقوله وكذا اذا اقر بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع
عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف ما لو اقر بالحد فى الغير الخالصة لله كالقذف او
القصاص فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه فيؤخذ بالحد فى القصاص وبخلاف ما اذا
زنى فى حال سكره وثبت من غير اقرار فيه فانه يحد صاحيا والهزل عطف على ما قبله وهو
ان يراد بالشئ ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني لا يكون اللفظ محمولا
على معناه الحقيقي او المجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن تحمل والاولى
ان يقول وما لا يصلح له بتاخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له وان
يقول ولا ما صلح ليجوز فكلمة ما ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان
يراد بالشئ ما وضع له او ما يصلح له اللفظ استعارة وانه ينافى اختيار الحكم والرضاء
به ولا ينافى الرضاء بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى به ولكنه يرضى
بمباشرة السبب اذ التلفظ انما هو عن رضاه واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض
بالحكم فصار الهزل بمعنى خيار الشرط ابدا فى البيع لعدم الرضاء بحكم البيع لا بعدم الرضاء

قمر الاقمار شرح نور الانوار

بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط
لا يفسده وشرطه اى شرط الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان
يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان فى العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال
فقط الا انه لا يشترط ذكره فى العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا
ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع فى الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره فى العقد
واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام الناس بان البيع ليس باتا بل معلقا بالخيار وذلك انما
يحصل بذكره فى عين العقد والتلجية كالهزل فلا ينافى الاهلية وهى فى اللغة مأخوذة
من الالجاء اى الاضطرار وفى اصطلاحهم ان يلجئ شئ الى ان يأتى امرا باطنا بخلاف ظاهره
فيظهر بحضور الخلق انما يعقد ان البيع بينهما لاجل مصلحة دعت اليه ولم يكن فى
الواقع بينهما بيع والهزل اعم منها ولكن الحكم فيهما سواء فى انه لا ينافى الاهلية ثم
اعلم ان مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان فى السر ان يظهر العقد بحضور الناس
ولا عقد بينهما فى الواقع فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو عن اربع حالات
بينهما فى كل عقد وقد بينها المص بالتفصيل فقال فان تواضعا على الهزل باصل البيع
اى تفقا فى السر على ان يظهرا البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما اصل البيع فعقدا بحضورهم
وتفرق المجلس ثم جاء او اتفقا على البناء اى انهما كانا بانيين على تلك المواضعة
والهزل يفسد البيع ولا يوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضاء حتى لو كان المبيع عبدا
فاعتقه المشترى بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع ثبوت الملك
مع كون البيع صحيحا ففى الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض اى على انهما اعرضا عن
المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شئ عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خالى الذهن
عنه او اختلفا فى البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة
وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابى حنيفة رح خلافا لهما فجعل
ابو حنيفة رح صحة الايجاب اولى لان الصحة هى الاصل فى العقود فيحمل عليها
ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا خالى الذهن واما

مبحث الاهلية

قمر الاقمار شرح نور الانوار

قوله بينهما اى بين الهزل وخيار الشرط

قمر الاقمار شرح نور الانوار

مبحث الاهلية

اذا اختلفا فهو في الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هو الاصل وفي صورة الاختلاف يرجح قول من بنى على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع وان كان ذلك في القدر بان يقولا ان البيع بيننا وبينك تام ولكن نواضع في القدر ونظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما لما اعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم لظهوره لم يذكر في بعض النسخ وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الف بناء على ما تقدم من اصله واصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون قبول الالف الذي هو غير داخل في البيع شرطا لقبول الآخر فيفسد البيع بمنزلة ما لو جمع بين حر وعبد فلا بد ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضه من ذكر الالف هزلا هو المقابلة بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح فهو رواية عن ابي حنيفة ايضا وان كان ذلك في الجنس بان يواضعا على ان نعقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه وجه الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالالف وفي الثاني بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف و اشتراط قبول الالف الآخر وان كان شرطا لكن لا مطالب له من جهة العبد

فلا يفسد البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه بعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو يفسد البيع فلذا اوجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة

وان كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة فيه ان يواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون في الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه وان كان المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصلهما بان يقول لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يزوجها علانية بالفين ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين في البيع والالف في النكاح انه لو لم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع ولا يؤثر في فساد النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة رح وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه ووجه الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل

بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه ايضا مقصودًا فيرجح جانب التسمية على
الهزل وان كان في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على
الاعراض فالمهر ماسميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا يجب
مهر المثل في الصور الثلث اما في الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب
وما كان مهرا في الواقع لم يذكر في العقد فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ
لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى واما في الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل
لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف عنه يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان
المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فان المال مقصود في كل واحد
من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله بان تواضعا على ان يعقدا
هذه العقود بحضور الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد فالطلاق
واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام فذكر في بعضها ههنا تحت
مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا تختلف الحال
بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا لو شرط
الخيار لها في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط فلا
يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم
الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده لا يقع
الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه لان الهزل
في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب
المال الا ان شاءت المرأة فيجب المال عليها للزوج وان اعرضا اي الزوجان عن
المواضعة واتفقا على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما عندهما
فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل

باعراضهما وذكر فى بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا ومآلهما ان فى غير صورة البناء قوله كقولهما فى وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو الاتفاق على ان لم يحضرهما شئ ولم يتعرضه الشارحون وان كان ذلك فى القدر بان يواضعا على ان يسميا الفين والبدل الف فى الواقع فان اتفقا على البناء اى بناءهما على المواضعة بعد المجالسة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان الهزل لا يؤثر فى الخلع عندهما وان كان مؤثرا فى المال ولكن المال تابع فيه ولا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصود فيه ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع انه لا يؤثر فى النكاح لانا نقول ان المال فى الخلع وان كان مقصودا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق فى حق الثبوت وان المال فى النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل فى الثبوت اذ يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وقع الطلاق وجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر مما مر بل هذا اولى مما مر واما عنده فلرجحان جانب الجد و لم يذكر ما اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى وحكم الثانى ان يكون القول قول من يدعى الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلان هكذا قيل وان كان فى الجنس بان تواضعا على ان يذكرا فى العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا لبطلان الهزل فى الخلع والمال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط فى العقد وان اتفقا على انه

٣٠٧

قمر الاقمار

لم يحضرهما شئ وجب المسمى ووقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وهذا كله في الانشاءات وان كان ذلك اى الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار وبما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بان يواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن بينهما اقرار فالهزل يبطله لان الاقرار محتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به كيف يصير حقا والهزل في الردة كفر اى اذا تلفظ بالفاظ الكفر هزلا يصير كافرا ويرد عليه انه كيف يكون كافرا مع انه لم يعتقد به فاجاب بقوله لا بما هزل به اى ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن بعين الهزل لكونه استخفافا بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والسفه عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير اى تجاوز الحد وتفريق المال اسرافا وذلك لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب له وعليه فيكون مطالبا بالاحكام كلها و يمنع مال عنه اى مال السفيه عن السفيه في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وفي الاية توجيهان احدهما ان تكون المعنى على ظاهره اى لا تؤتوا يا ايها الاولياء السفهاء من الازواج والاولاد اموالكم التي جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون اليه لاجل نفقاتهم ولا يؤتونكم وحينئذ لا يكون الاية مما نحن فيه والثاني ان يكون معنى اموالكم اموالهم وانما اضيفت اليهم لاجل القيام بتدبيرها و حينئذ يكون تمسكا لما نحن فيه اى لا تؤتوا السفهاء اموالهم التي جعل الله لكم فيها تدبيرها وقيامها ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد لاجل هذه الاية وقال ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يونس منه الرشد لانه يصير الموعظ هذه المدة

اذا ادنى مدة البلوغ اثنى عشر سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيصير جداً واذا ضوعف ذلك
يصير جداً فلا يفيد منع المال بعده وهذا القدر اى عدم اعطائه المال مما اجمعوا عليه ولكنهم
اختلفوا فى امر زائد عليه وهو كونه محجوراً عن التصرفات فعنده لا يكون محجوراً وعندهما يكون
محجوراً على ما اشار اليه بقوله ولهذا لا يوجب الحجر اصلاً عند ابى حنيفة اى سواء كان تصرف لا يبطل
بالهزل كالنكاح والعتاق او فى تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة فان الحجر على الحر العاقل البالغ
غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل واما فيما يبطله الهزل يحجر عليه نظراً له كالصبى
والمجنون فلا يصح بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يصرف ماله بهذا الطريق فيكون كلاً على
المسلمين ويحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو الخروج المديد عن موضع
الاقامة على قصد المسير وادناه ثلثة ايام وانه لا ينافى الاهلية اى اهلية الخطاب لبقاء العقل
والقدرة البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقاً لكونه من اسباب المشقة فسواء
توجد فيه المشقة او لم توجد جعل نفس السفر قائماً مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع
الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتتعلق الرخصة ليس نفس المرض بل ما يضر به الصوم
فيؤثر السفر فى قصر ذوات الاربع وفى تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا فى اسقاطه
لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما يتوهم انه لما كان نفس السفر قائماً مقام المشقة
فينبغى ان يصح الافطار فى يوم سافر فيه فاجاب بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة
باختيار العبد ولم يكن موجباً ضرورة لازمة مفضية الى الافطار كالمرض فقيل انه اذا
اصبح صائماً وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع ولو
ضرورة لتدعوه الى الافطار بخلاف المريض اذا نوى الصوم وتحمل على النفس مشقة المرض ثم
اراد ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا كان يحصل من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه
امر سماوى لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود فصار عذراً مبيحاً للفطر ولو افطر المسافر
فى الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم

نور الانوار

مبحث الاهلية

قمر الاقمار

محشى نور الانوار

نور الانوار

بحث الاهلية

الذى نوى الصوم فى بيته ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فى حال صحته تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوى لا اختيار فيه للعبد فكانه افطر فى حال المرض واحكام السفر اى الرخصة التى تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبى فانه كان يرخص المسافر حين يخرج من عمران المصر وان لم يتم السفر مرحلة بعد لان السفر انما يكون علة تامة اذا مضى ثلثة ايام بالمسيرة فكان القياس قبله ان لا تثبت الرخصة بمجرده ولكن تثبت تلك بالسنة تحقيقا للرخصة فى حق الجميع اذ لو توقف الترخص على تمام العلة لم يثبت الترفيه فى حق الكل فيفوت الغرض المطلوب والخطاء عطف على ما قبله وهو فى اللغة ضد الصواب وفى الاصطلاح وقوع الشئ على خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذ حصل عن اجتهاد فلو اخطأ المجتهد فى الفتوى بعد استفراغ الوسع لا يكون اثما بل يستحق اجرا واحدا ويصير شبهة فى دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد او قصاص فان زفت اليه غير امرأته فظنها انها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير اثما اثم الزنا وان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا يكون اثما اثم العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا فى حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطأ ووجبت به الدية اذا قتل انسانا خطأ لان كلها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل ويصح طلاقه اى طلاق الخاطئ فيما اذا اراد ان يقول لامرأته اقعدى فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعى لا يقع قياسا على النائم ولقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان ونحن نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطئ مختار معتبر والمراد بالحديث دفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اى بيع الخاطئ كما اذا اراد احد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وصدقه خصمه وهل معناه ان يصدق الخصم بان صدور الايجاب منك كان خطأ اذ لو لم يصد...

في ذلك يكون حكمه كحكم الهازل ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضاء فيه والاكراه وهو عطف على ما قبله وبه تمام الامور المعترضة المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد ذلك الانسان مباشرته لولا الكره وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضاء ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول لئن لم تفعل كذا لاقتلنك او لاقطعن يدك فحينئذ يعدم رضاؤه ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره ولكن لا يرضى به او لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه او زوجته او نحوه فان الرضاء والاختيار كلاهما باق والاكراه بجملته اي بجميع هذه الاقسام لا ينافي الخطاب والاهلية لبقاء العقل والبلوغ الذي عليه مدار الخطاب والاهلية وانه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة يعني ان الاكراه اي العمل به ينقسم الى هذه الاقسام الاربعة ففي بعض المقام العمل به فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه على وجه الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى يموت يعاقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة وفي بعضه العمل به حرام كالزنا او قتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه الملجئ وفي بعضه العمل به مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر وفي بعضه العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك بشرط ان يكون القلب مطمئنا بالتصديق والاكراه ملجئا والفرق بين الاباحة والرخصة ان في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بان ترتفع الحرمة بل يعامل معاملة المباح في رفع الاثم وفي الاباحة ترتفع الحرمة وقيل لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة اذ لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم في الصبر فهي الفرض وان كان بدون الاثم في الصبر فهي الرخصة فافطار الصائم المكره ان كان مسافرا فهو فرض وان كان مقيما فرخصة ولذو وجه فلا يساوي الاقدام والامتناع في الاثم والثواب حتى يكون مباحا ولا ينافي الاختيار اي لا ينافي الاكراه اختيار المكره بالفتح لكن الاختيار فاسد اذا عارضه اختيار صحيح

نور الانوار

بحث الاهلية

شرح نور الانوار

قمر اقمار

وهو اختيار المكره بالكسر فيجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن كما في الاكراه على القتل واتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره بالكسر ويلزمه حكمه والا اى وان لم يكن نسبة الفعل الى المكره بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال نقتصر نسبتها الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح فيجعل المكره مواخذا بفعله ثم فرع على هذا بقوله ففي الاقوال لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اى حكم القول على المكره بالفتح فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والنذر بالبر والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفئ القول فيه والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضاء فلو اكره بها احد وتكلم بها لم يبطل بالكره وتنفذ على المكره بالفتح فقط وان كان يحتمله ويتوقف على الرضاء كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر ههنا ايضا وهو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضاء فينعقد البيع فاسدا ولو اجازه بعد زوال الاكراه يصح لان الفساد يزول بالاجازة ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اى عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شيء لان لا يقتصر المجاز مع قيام دليل الكذب وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل والوطى والزنا فيقتصر على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطى بآلة الغير لا يتصور فاذا اكره الانسان ان ياكل في الصوم يفسد صوم الآكل ولا يفسد صوم للآمر ان كان صائما وكذا لو اكره ان ياكل مال غيره ياثم الآكل دون الآمر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكره على اكل مال نفسه فان كان جائعا لا يجب على الآمر شئ لان منفعته حصلت للآكل وان كان شبعان تجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره

سواء كان جائعا او شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف مال فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان ان يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما سياتى وان كان مع امرأته فى الصوم او فى الاعتكاف او الاحرام او الحيض فينبغى ان يكون هذا ايضا مقتصرا على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان فى ماله وما رأيت رواية على انه يرجع به على المكره الآمر ام لا والثانى اى القسم الثانى من الافعال يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال احد ليتلفه او نفس احد ليقتله فيجب القصاص على المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له كالسكين وهذا عند ابى حنيفة وقال محمد وزفر يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقى وان كان الآخر آمرا وقال الشافعى يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة له عنهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطاء وكذا الكفارة ايضا تجب عليه ثم لما قسم المصنف الاكراه اولا الى فرض وخطر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره به الى الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان مآل التقسيمين واحدا فقال والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قط اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزانى تاديبه وانفاقه فهو داخل فى الاكراه الخطر وقيل هذا فى زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها فى ذلك اذ ليس فى التمكين معنى قتل الولد الذى هو المانع من الترخص فى جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه فى ذلك سواء فلا ينبغى المكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه فى حكم العدم فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط الا بعذر الاكراه وغيره وتصير حالا الاستعمال

نور الانوار

مبحث الاهلية

سواء كان اى الآكل ۱۲ قوله عليه اى على الآكل ۱۲ قوله وان كان الوطى ۱۲ قوله فى ماله اى فى مال الواطى ۱۲ قوله به اى بالضمان ۱۲ قوله الآخر ۱۲ قوله ويلقيه اى او نفس معطوف على المجرور فى قوله على مال ۱۲ قوله دارئة اى القصاص عنهما اى عن الآمر والمامور ۱۲ قوله عليه اى قال المكره بكسر الراء ۱۲ قوله المكره بالكسر اى الاكراه اى العمل بالاكراه ۱۲ قوله وان كان آل كلمة ان وصلية ۱۲ قوله وضياع النسب فكانه قتل الولد ۱۲ قوله فى الاكراه الخطر اى فى العمل بالاكراه الذى كان خطرا ۱۲ قوله هذا اى عدم الرخصة ۱۲ قوله فى التمكين اى تمكين المرأة رجلا بالزنا ۱۲ قوله الذى الخ صفة القتل ۱۲ قوله فى جانب الخ متعلق بالمانع ۱۲ قوله عنها اى عن الام ۱۲ قوله فان حرمته اى حرمة القتل المسلم ۱۲ قوله فكانه اى فكان المكره بفتح الراء ۱۲ قوله فيحرم اى قتل المسلم ۱۲ قوله وغيره كالمخمصة ۱۲

قمر الاقمار شرح نور الانوار

قوله فى الاكراه اى فى العمل بالاكراه الفرض اى الذى كان فرضا ١٢ قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الآية قال الله تعالى فى قوله حرمت عليكم الميتة والدم الآية ١٢

قوله فحالة المخمصة هو خلو البطن من الغذاء يقال رجل خميص البطن اذا كان طاويا خاليا كذا فى معالم التنزيل ١٢

قوله عن ذلك اى عن الحرمة ١٢ قوله فانه اى فان اجراء كلمة الكفر ١٢ قوله فى قسم الرخصة ١٢ قوله فانه اى فان تناول مال الغير ١٢

داخل فى الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار اذ قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص فى حالة الاكراه باجرائها فهو داخل فى قسم الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه وان احتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعذر الاكراه ويترخص فيه لدفع الشر ويعامل معاملة المباح فاذا اداه بالاكراه للمكره جاز له ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا داخل فى قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انها اما داخلة فى الفرض او فى الرخصة ولهذا اى ولاجل ان الحرمة لم تسقط فى القسم الثالث والرابع اذا صبر فى هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذل النفس لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة الشرع اللهم ادخلني فى زمرة الشهداء واسكني فى علو السعداء يوم لا ينفع مال ولا بنون ولا ينجي باس لا حصول حرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون ابن ابى سعيد بن عبد الله بن عبد الرزاق بن خاصه خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوى وقد فرغت من تسويد نور الانوار فى شرح المنار بسابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس من هجرة النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداؤه فى غرة شهر الشوال من رابيع الاول من السنة المذكورة فى مدة كان عمرى ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين الطالبين ذوى الخلق العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

تمت

كتبه عبد الستار دهلوى

نور الانوار
مبحث الاهلية و
الخاتمة

ترجمة المحشي لهذا الكتاب رحمه الله الوهاب الى يوم الحساب

هو منبع الفضل والكمال محسود الاقران والامثال الشيخ العلامة مولانا محمد عبد الحليم بن مولانا محمد امين الله بن مولانا محمد اكبر بن مولانا ابی الرحم الانصاری اللكنوی الفرنجی محلی وكان ولادته فی الحادی والعشرين من شعبان سنة ١٢٣٩ تسع وثلاثين بعد الالف والمأتين فی دار السلطنة لكنؤ وفرغ من حفظ القرآن حين كان عمره عشر سنين ثم اشتغل بتحصيل العلوم فقرأ كتب النحو والصرف علی والده ثم اشتغل لتحصيل بقية العلوم بحضرة جد ابيه القاسم مولانا المفتی محمد ظهور الله ومحمد اصغر ومحمد نعمت الله ومحمد يوسف رحمهم الله تعالی وبعد فراغ التحصيل صرف عمره فی التدريس والتصنيف والوعظ وتجر فی الفقه ففاز بالدرجة القصوی وكان مرجع ارباب الفتوی وصار اماما فی الفنون الحكمية والعلوم المنطقية فسافر من وطنه سنة ستين الی بلدة باندا نعظمه رئيسها النواب ذو الفقار الدولة وجعل مدرس المدرسة ثم ذهب الی جونفور فجعل رئيسها محمد امام بخش ايضا مدرسا للمدرسة فدرس هناك تسع سنين وافاض علی كثير من الطالبين كانوا ياتون اليه من كل فج عميق ويحضرون لديه من كل مرمی سحيق ثم سافر منها الی وطنه لكنؤ وبايع هناك علی يد مولانا محمد عبد الوالی الرزاقی القادری ثم رحل منها الی حيدر اباد الدكن فوقره وزيرها مختار الملك النواب تراب عليخان سالار جنك وجعل مدرسا للمدرسة النظامية فبعد حصول الرخصة منه تشرف بزيارة الحرمين الشريفين فحضر فی خدمة مولانا محمد جمال الحنفی وقرأ عليه رسالة مشتملة علی اوائل كتب الاحاديث فكتب له اجازة تامة وايضا الشيخ احمد دحلان كتب له اجازة عامة وهذا فی ذی القعدة سنة ٩٦ تسع وسبعين ثم سافر الی المدينة المنورة وحضر فی خدمة شيخ الدلائل علی بن المدنی وقرأ عنده دلائل الخيرات فكتب الشيخ له ورقة اجازة وايضا محمد بن محمد الغرب الشافعی المدرس بالمسجد النبوی كتب له الاجازة وحضر فی مجلس ابی سعيد المجددی الدهلوی النزيل فی المدينة وحصل منه الاجازة ايضا والشيخ عبد الرشيد المجددی الدهلوی هنالك ايضا كتب له اجازة قصيدة البردة وحزب البحر وختم الحضرات النقشبندية والاعمال المظهرية وغيرها ولما عاد من المدينة الشريفة تشرف فی اثناء الطريق بزيارة سيد بنی عدنان عليه وعلی آله صلوة الرحمن فی المنام وصافح بيده عليه السلام فدخل مع الخير فی وطنه لكنؤ واقام هناك سنة واحدة وفرغ من عقد نكاح ابنه الرشيد العلامة الوحيد ابی الحسنات محمد عبد الحی وبعده علی حسب طلب مدار المهام سافر الی حيدر آباد ووصل اليها فی شعبان سنة اربع وثمانين واشتغل بانتظام العدالة النظامية بغاية الاهتمام لكنه لم يمهله الزمان وادركه الاوان من التمنا وهو هادم اللذات وكان وفاته علی نمط عجيب وطرز غريب وهو رأی فی ذی القعدة من السنة المذكورة انه صحيح لا مرض له كان جالس فی دار العدالة هو بالذال المعجمة صحيح ١٢ ويقول سيقبض روحی ملك الموت فلما اصبح ذكر هذه الرويا وقال لعل وفاتی قريب اخبرنی الله تعالی به فی عالم الرويا فمرض مرض الموت واشتد بكرة وعشيا وكان ذلك امرا مقضيا ورآی فی آخر جمادی الاولی كان قائلا يقول كل نفس ذائقة الموت اخبارا عن الفوت وكان يبكی فی هذا المرض كثيرا ويقول ليس عندی زاد السفر الی دار البقاء يسيرا وفی شهر شعبان شرع فی الوصايا وكلمات الوداع وبدأ بدعاء حسن الخاتمة والفلاح وكتب لولده الاعز المذكور ورقة اجازة بما اجازه شيوخه رحمهم الله المتعال من جميع العلوم والاعمال وكان ذلك فی يوم الاربعاء ثالث شهر شعبان سنة خمس وثمانين ثم ركب مطايا الانتقال وتهيأ لسفر دار الارتحال واخبر من حضور الملائكة الكرام قبل موته بثمانية ايام وكان من ابتداء المرض مسحورا سحره حاسد من الاشقياء وكان ذلك امرا مقدرا فرأی فی منامه قبل وفاته بيومين من سحره وبعثه اليه لكنه اوصی ابنه الارشد بان لا يطلع احد عليه فلما طلع الشمس يوم الاثنين التاسع والعشرين ٢٩ من شعبان راح روحه الی روضة الرضوان فصلی عليه صلوة الجنازة بعد صلوة الظهر ودفن علی حسب الوصية عند رجلی صاحب الكرامات شاه يوسف القادری

من اولیاء الدکن وقد رآہ ولدہ فی المنام مرارا کثیرۃ کانہ یدرس وینصح ویقول انا بحمد اللہ وجدت الحظ الوافر کالمطر الماطر ورآہ یوما فی المنام کان مضطجع فی المکان الواسع فسالہ ولدہ عما مضی علیہ من سکرات الموت وما بعدہ فقال لہ لم اجد بعد سکرات الموت شیئا من الشدائد بل لما مت بشر فی الملائکۃ الکرام بالنعیم الدائم فی دار السلام وانا بحمد اللہ فی مکان واسع وفرح لاعم انتہی ومن اعظم کراماتہ انہ وقع موتہ یوم الاثنین وھو یوم وفاۃ سید ولد آدم صلی اللہ علیہ وسلم ولہ رحمہ اللہ تعالی تصانیف کثیرۃ منہا

(۱) التحقیقات المرضیۃ لحل حاشیۃ السید الزاھد الہروی وعلی لرسالۃ القطبیۃ و(۲) القول الاسلم لحل شرح السلم لملاحسن اللکنوی و(۳) کشف المکتوم فی حاشیۃ بحر العلوم المتعلقۃ بالحاشیۃ الزاھدیۃ المتعلقۃ بالرسالۃ القطبیۃ و(۴) القول المحیط فیما یتعلق بالجعل المؤلف والبسیط و(۵) حل المعاقد فی شرح العقائد العضدیۃ الجلالی و(۶) التعلیق الفاصل فی مسألۃ الطہر المتخلل و(۷) معین الغائصین فی رد الغالطین و(۸) الایضاحات لبحث المختلطات الواقع فی شرح الشمسیۃ للعلامۃ قطب الدین الرازی و(۹) کشف الاشتباہ فی شرح السلم لحمد اللہ و(۱۰) البیان العجیب فی شرح ضابطۃ التہذیب و(۱۱) کاشف الظلمۃ فی بیان اقسام الحکمۃ و(۱۲) العرفان ھو متن متین فی المنطق وشرحہ کثیر من تلامذہ و(۱۳) نظم الدرر فی سلک شق القمر و(۱۴) التحلیۃ شرح التسویۃ ھو رسالۃ فی التصوف لمولانا محب اللہ الالہ آبادی و(۱۵) نور الایمان فی آثار حبیب الرحمن و(۱۶) برکات الحرمین و(۱۷) ایقاد المصابیح فی صلوۃ التراویح و(۱۸) الاعلام فی تحقیق الدعاء و(۱۹) غایۃ الکلام فی بیان الحلال والحرام و(۲۰) خیر الکلام فی مسائل الصیام و(۲۱) القول الحسن فیما یتعلق بالنوافل والسنن و(۲۲) عمدۃ التحریر فی مسائل اللون واللباس والحریر و(۲۳) ھذہ الحاشیۃ قمر الاقمار لنور الانوار و(۲۴) شرح الموجز النفیسی فی علم الطب المسماۃ بحل النفیسی وقد بقی شیء من تکمیلہ فکملہ ابنہ وھذہ التصانیف کلہا متداولۃ بین الانام ومقبولۃ فی الخواص والعوام ولہ تصانیف اخر شرع فیہا قبل مرض موتہ فلم یمہلہ الزمان لاتمامہ ولہ تعلیقات اخری علی اکثر الکتب الدرسیۃ وایضا تقریرات ومناظرات فی العربیۃ والفرسیۃ وھذا کلہ خلاصۃ ما فی حسرۃ العالم بوفاۃ مرجع العالم لابنہ الاعز الاکرم المتوفی سنۃ ۱۳۰۴ وانا العبد الآسی محمد عبد العلی المدراسی ارخت تاریخ وفاتہ مد اللہ تعالی علینا ظل برکاتہ

الذی قد کان فی الاعلام علامۃ العلوم
کان فی اھل النہی صدرا کبدر فی النجوم
کاشف الاستار من نسطیر اسناد الحل بیث
متنہ متن متین شرحہ شرح مبین
لکرہ درٌ ثمین ذکرہ درٌ ثمین
کان خیر الناس فی لدنیا لہ فی الآخرۃ
فوتہ من موتہ بل وصلہ فی اصلہ
ارخہ لفظًا ومعنًی آدخر الآسی الاہ سیح

اعا صوریا و معنویا ۱۲

فاظ فی الشعبان لابل فاز بالفوز العظیم

ہاتف ۱۲

فاض من تصنیفہ بین الوری فیض عمیم
واقف الاسرار فی تفسیر قرآن کریم
نثرہ نثر اللآلی نظمہ در نظیم
طبعہ طبع فہیم ذھنہ ذھن سلیم
ذوقہ روح وریحان وجنات النعیم
قطرۃ فی ماء بحر بل شمیم فی النسیم
راح فی الشعبان روح المولوی عبد الحلیم

الحمد للہ کہ نور الانوار معہ حاشیہ قمر الاقمار وسوال وجواب زیور طبع سے آراستہ ہو کر ہدیۂ ناظرین ہے استدعا ہے کہ طالبین خادم کو دعوات صالحہ میں فراموش نہ فرمائیں

ناشر: کتب خانہ رحیمیہ دیوبند (یو۔پی)

(مطبوعہ خواجہ پریس دہلی)

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date